منطق

۱۶۱۸۷۱

۱۶۰
۶۱۷ ت
۱۱ دش
۱۲۹۴

پانچ شد

کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب: شرح التهذیب — عربی

مصنف / مؤلف: شرح از ملا جلال دوانی حاشیه اول از یزدی حاشیه دوم از محمد ظهور الله — تفتازانی، مسعود بن عمر

خطی / چاپی: سنگی نستعلیق چاپ هند — لکنوی

سال چاپ یا تحریر: ۱۲۹۳ ق — عدد اوراق: ۱۰۱ — شماره عمومی

جزء کتب: منطق — شماره: ۱۱

شماره عمومی: ۶۱۵ — شماره قبض

واقف: حاج سید محمد — تاریخ وقف: ۱۳۰۹

طول: ۲۴/۴ — عرض: ۱۶ — گنجه

سال ۱۳۱۸ خورشیدی بازبینی شد

اسید زدائی شد ۶۹/۷/۱

۱۳۷۱/۷/۱۴

اسیدزدائی شد ۸۵/۵/۱۹

صحافی
جواد رفوگران

ادع الى سبيل ربك بالحكمة وجادلهم بالتي هي احسن

الحمد والمنة على طبع حاشية نافعة للكملة مفيدة للطلبة مشتملة على الفرائد البهية اعني

الحاشية الجلالية لتهذيب المنطق

من تصانيف البحر الذخار حبر علماء الاعصار المحقق في العلوم ... الدواني ... السيد ... العلي

نمره ۴۳ هو الواقف على السرائر

وقف مؤبد وحبس مخلد نمود جناب مستطاب سلالة الاطياب عمدة العلماء الاعلام و زبدة الفقهاء الفخام نجل الرسول المجد عليين اشيان الحاج سيد محمد بن محمد تقي بن محمد بن ابو الحسن بن عبد الله بن نور الدين بن سيد الجليل السيد نعمة الله الجزائري طيب الله ثراهم وجعل في اعلا عليين ماويهم كتاب حاشيه محمد ظهور الله بقيمت ۵۲۰ با پانصد مجلد ديگر از كتب متفرقه معلومه از هر علم راكه ملك طلق ان غفران ماب بوده بر كتب خانه استان ملايك پاسبان حضرت ثامن الائمة علي بن موسى الرضا عليه و على ابائه واولاده التحية والثناء كه مادام بقاء ايك ورقي از اين كتاب ساير كتب مسطوره ازان استانه مباركه بجاي ديگر نقل نشود و منفك از وقفيت نگردد و بمعرض بيع ورهن در نيايد و توليت كتاب هذا با ساير كتب مشروحه با هر كس كه متولي استانه مباركه در هر عصري بوده باشد مرجوع است فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه في شهر رمضان المبارك سنه ۱۳۰۹

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله المراد بالحمد المعنى المصدرى فى الحاشية المنهية المعنى المصدرى من مقولة الفعل او الانفعال فهو امر غير قار الذات والحاصل بالمصدر الهيئة القارة المترتبة عليه بالحمد بالمعنى المصدرى ليعبر عنه بستودن والحاصل بالمصدر بستايش وليس المراد منه الاثر الذى تيرتب على المعنى المصدرى كالالم على الضرب انتهى انت خبير بما فيه من الخلل بوجهين اما اولا فبانه ان اريد من المعنى المصدرى حقيقته ففيه ان حقيقته اعتبارية والاعتباريات ليست داخلة عندهم تحت مقولة من المقولات فكيف يكون المعنى المصدرى ح من مقولة الفعل والانفعال وان اريد منه منشأه ففيه ان مقولة الفعل عبارة عن التاثير التجددى ومقولة الانفعال عن التاثر التجددى فلا يكون حدوثهما الا فى الزمان دون الآن فلو كان منشأ المعنى المصدرى منهما يلزم ان لا يمكن حدوثه الا فى الزمان مع ان كثيرا ما يكون حدوثه دفعيا اى فى الآن ويمكن الجواب عنه باختيار كلا الشقين بعد القول بان مراد المحشى بالقضية القائلة المعنى المصدرى من مقولة الفعل والانفعال القضية المهملة المتلازمة للجزئية فيكون المراد ان المعنى المصدرى بعضه لا كله اما على الشق الاول فبان مرادهم من عدم دخول الاعتباريات تحت المقولة عدم دخول ما هو اعتبارى محض بان يكون مركبا من امور متناهية تحتها ولا شك ان جميع المعانى المصدرية ليس اعتباريا بهذا المعنى فلا شناعة فى دخول بعض المعانى المصدرية التى هى ليست

سال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازبینی شد

منطق ۴۸۷

اعتبارية بهذا المعنى تحت مقولة من المقولات كالفعل او الانفعال واما على الشق الثانى فظ لانه من البين ان بعض مناشى المصادر داخل تحت الفعل والانفعال واما ثانيا فلان الحاصل بالمصدر لا يلزم ان يكون امرا ثابتا قار الذات الا ترى ان الحركة القطعية التى هى حاصلة التحرك غير قارة الذات قوله فيها وليس المراد منه الاثر آه اذ الاثر يكون مغاير الذى الاثر ذاتا ومصداقا بخلاف الحاصل فانه يكون متحدا مع ذى الحاصل اتحادا ذاتيا لا تغاير بينهما الا بالاعتبار فان صحة الاضافة الى الفاعل والمفعول فى المصدر المعلوم والمجهول معتبرة دون الحاصلين قوله وهو ما يعبر عنه بالفارسية بستايش فى الحاشية تفسير للحاصل بالمصدر المعلوم والاكتفاء به لكونه اصلا ولعلك تتفطن مما ذكرنا ان للمصدر ستة معان انتهى قوله فيها والاكتفاء به لكونه اصلا لان الفرع يستنبط من الاصل قوله فيها ولعلك تتفطن مما ذكرنا ان للمصدر ستة معان بيانه انه اذا احدث الفاعل فعلا فيحصل له صفة الايجاد وللمنفعل صفة القبول وكل منهما لا يخلو عن ثلث احتمالات لان الاول لا يخلو اما ان يعتبر معه اضافته الى الفاعل فتسمى بالمصدر المبنى للفاعل ويعبر عنه بصيغة اسم الفاعل مع انضمام الياء المصدرية به كالحامدية اولا فاما ان يعتبر معه صلاحية للاضافة الى الفاعل فيسمى بالمصدر المعلوم او لا فيسمى بالحاصل بالمصدر المعلوم وقد تفسر بالهيئة الحاصلة بعد قيام المعنى المصدرى بالفاعل والمآل واحد والثانى لا يخلو اما ان يعتبر معه اضافته الى المفعول فيسمى بالمصدر المبنى للمفعول ويعبر عنه بصيغة اسم المفعول مع انضمام الياء المصدرية به كالمحمودية اولا فاما ان يعتبر معه صلاحية للاضافة الى المفعول فيسمى بالمصدر المجهول اولا فيسمى بالحاصل بالمصدر المجهول وقد تفسر بالهيئة الحاصلة بعد وقوع المعنى المصدرى على المفعول والمآل واحد اذا عرفت هذا فاعلم انه ان شاء احتمال آخر فى المصدر وهو ان يكون عبارة عن القدر المشترك بين المصدر المعلوم والمجهول كما ذهب اليه الفاضل عبد الغفور فى حاشيته على شرح الكافية يا باه العقل السليم لانه ليس فى معنى المصدر احتمال آخر سوى الاحتمالات الست المذكورة التى بيناها فى الحصر حتى يكون القدر المشترك عبارة عنه فيعبر عن معنى الحمد على تقدير الاحتمال الاول فى الفارسية بستودن زيد مثلا وعلى الثانى بستودن وعلى الثالث بستايش وعلى الرابع بستوده شدن عمرو مثلا وعلى الخامس بستوده شدن وعلى السادس بستوده شدگى ثم اعلم

سال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازبینی شد

انه قد ذهب بعض المحققين الى ان معنى المصدر المجهول ليس معنى مغايرا للمصدر المعلوم فان الحمد مثلاً صفة حقيقية قائمة بالحامد وله نسبة بالوقوع الى المفعول فمحمودية عمرو مثلا ليس الا حامدية زيد فيكون على هذا المذهب للمصدر خمسة معان وقيل ان الحاصل للمصدر المجهول ليس معنى مغايرا عن الحاصل بالمصدر المعلوم لان الحاصل بالمعلوم له نسبتان فمن حيث انه له نسبة الى الفاعل يسمى الحاصل بالمصدر المعلوم ومن حيث ان له نسبة الى المفعول يسمى الحاصل بالمصدر المجهول على هذا الراى ايضا يكون للمصدر خمسة معان **قوله** او المصدر المبنى للفاعل معطوف على قوله المعنى المصدرى بتقدير المضاف اى معنى المصدر المبنى للفاعل فلا يرد انه لا يصح عطفه قوله هذا على ما سبق لا على قوله المصدرى لاستلزام ان يكون المصدر صفة للمعنى وهو كما ترى ولا على قوله المعنى لانه يوجب ارادة المصدر من الحمد وهو ايضا كما ترى قال فى حاشية الحاشية اللام على هذا التقدير للعهد والاشارة الى الحامدية الكاملة وهى حامدية الله تعالى لذاته وعلى كل تقدير الحمد لله يحتمل الانشاء والاخبار والاول اوفق بالحديث انتهى **قوله** فيها اللام على هذا التقدير آه حاصله ان اللام فى الحمد على تقدير كونه مصدرا مبنيا للفاعل للعهد اى العهد الخارجى الذى هو عبارة عن ارادة فرد معين مما صدق عليه مدخول اللام سواء كان واحدا او اثنين او جماعة فيكون اشارة الى ما حمد الله لنفسه دون الجنس والاستغراق اللذين اولهما عبارة عن ارادة نفس حقيقة ما دخل عليه اللام من غير نظر الى ما صدقت عليه من الافراد وثانيهما عبارة عن ارادة كل فرد فرد مما صدق عليه مدخول اللام لان المتبادر من الحامدية لله ان يكون الحمد قائما به تعالى لانها مبنية للفاعل وفيه يكون الفعل قائما بالفاعل ومن البين ان قيام الحمد به تعالى انما هو فى الحمد الذى حمد الله تعالى لنفسه دون حمد غيره له فان فيه الوقوع فان قيل ان المصدر المعلوم ايضا يقتضى القيام فينبغى ان يكون اللام فيه ايضا للعهد الخارجى قلت هب كذلك فى اللغة لكن المتبادر منه بحسب العرف الوقوع لا القيام والوقوع لا يوجب العهد وما قيل فى وجه التخصيص انه لو لم يكن اللام فى الحمد على تقدير كونه مصدرا مبنيا للفاعل للعهد الخارجى بل للجنس والاستغراق يلزم ان يكون جنس الحامدية او جميعها له تعالى مع انه ليس كذلك ومن جملتها حامدية زيد لعمرو مثلا وظاهر انه ثابت

لغيره ونه عز شانه فليس بشيء لان الحمد للمخلوق انما يكون من جهة ثبوت صفة الكمال له وهى ترجع الى خالقه فيكون ح جميع المحامد راجعا اليه سبحانه مع ان هذا الوجه يجرى فى غير المصدر المبنى للفاعل ايضا فلا وجه للتخصيص وينبغى ان يعلم انه لا يناسب ان يقع ان اللام فى الحمد للعهد الذهنى الذى هو عبارة عن ارادة فرد غير معين مما صدق عليه مدخول اللام لانه يوهم ثبوت فرد من الحمد له تعالى دون فرد آخر منه مع ان جميع افراد الحمد ثابت له سبحانه **قوله** فيها وعلى كل تقدير آه حاصله ان الحمد لله على كل تقدير من التقادير الست المذكورة يحتمل الانشاء وهو اوفق بالحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا احصى ثناء عليك كما اثنيت انت على نفسك وجه الاوفقية ظاهر لان معنى الحديث انى وان اردت وانشأت الالفاظ الدالة على ثنائك لكنى لا استطيع ان اثنى عليك مثل الثناء الذى اثنيت به على نفسك ولا احصى به فهذا يدل صريحا على ان الحمد الصادر من النبى صلى الله عليه وسلم انما هو على طريق الانشاء دون الاخبار وفى بعض نسخ المنهية تقديم لفظ الاخبار على الانشاء فعلى هذا يقال بان حاصل معنى الحديث انى وان اثنيت على نفسك بالاجمال حاكيا عن الثناء الذى اثنيت به على نفسك لكن لا احصى به على سبيل التفصيل وظاهر ان هذا يدل على ان الحمد الصادر من النبى صلى الله عليه وسلم فى جنابه تعالى وتقدس انما هو على طريق الاخبار دون الانشاء **قوله** كان معنى الاخيرين وهو بعينه معنى الاولين لكن من حيث اضافتهما آه اعلم ان لهذا القول تقارير اولها ان معنى الاخيرين اى المصدرين المبنيين للفاعل والمفعول عين الاولين المذكورين صريحا اى المعنى المصدرى والحاصل بالمصدر حال كونهما مضافين الى الفاعل والمفعول وهما الحامد والمحمود لان مآل حمد زيد مثلا سواء كان المراد منه مصدرا معلوما او حاصلا له ومآل الحامدية والمحمودية واحد لا يقال انه كيف يمكن ان يكون مآل حاصل المصدر المعلوم الذى هو من مقولة الكيف والمصدر المبنى للفاعل والمفعول اللذين اولهما من مقولة الفعل وثانيهما من مقولة الانفعال واحدا والا يلزم اتحاد المقولات لانا نقول ان الحاصل بالمصدر المعلوم بدون الاضافة وان كان من مقولة الكيف لكنه مع اعتبار الاضافة الى الفاعل والمفعول يكون من مقولة الفعل والانفعال فتامل وثانيها ان معنى المصدر المبنى للفاعل

والمفعول عين الاولين اى المصدر المعلوم المذكور صريحًا والمجهول المذكور ضمنا اذا اعتبر فيهما النسبة
الى الفاعل والمفعول لان مآل حمد زيد مثلا باحد المعنيين عين الحامدية والمحمودية وعلى كلا التقريرين
يعود ضمير اضافتهما الى الاولين ويكون المصدر المبنى للفاعل والمفعول عبارة عن المصدر المعلوم
والمجهول من حيث اضافتهما الى الفاعل والمفعول وما قيل فى تقرير كلام المحشى على تقدير ان يكون المصدر
المبنى للفاعل والمفعول عبارة عن نسبة المشتق الى الفاعل والمفعول فيكون معنى الحامدية مثلا ح
كون الشئ حامدا ومعنى المحمودية مثلا كون الشئ محمودا من ان معنى الاخيرين اى المصدر المبنى للفاعل
والمفعول اللذين هما عبارتان عن نسبة المشتق من المصدر الى الفاعل والمفعول بعينه معنى الاولين
اى المصدر المعلوم والمجهول اذا اعتبر فيهما الاضافة الى الفاعل والمفعول اشار بحرف التشبيه الى ان حكم
العينية انما هو على التشبيه ففيه انه لا يعقل ح وجه التشبيه فانه يلزم ان يكون امرا غير الطرفين والاضافة
ليست كك لانها عين الطرف الآخر وثانيهما ان معنى الاخيرين بعينه معنى الاولين المذكورين صريحا او
احدهما صريحا والآخر ضمنا ذاتا ومصداقا لكن بينهما تغايرا من حيث اعتبار الاضافة فى الاخيرين
دون الاولين فيكون ضمير اضافتهما ح عائدا الى الاخيرين ويكون لفظ لكن بيانا للغيرية كما انه يكون
بيانا للعينية على التقريرين السابقين **قوله** فان قيل الخ القائل محمد يوسف الكوسج هذا الايراد
مبنى على ما هو المتبادر من الوصف بالجميل من ان يكون بالقول فيكون حاصل هذا الايراد ح ان الحمد
لما كان عبارة عن القول الجميل وهو قول خاص لا بد ان يحمل القول الخاص على الحمد اذ يجب حمل المعرف
بالكسر على المعرف بالفتح ويلزم منه ان يحمل المقول الذى هو مشتق من القول على المحمود الذى هو مشتق
من الحمد لان صدق المبدأ على المبدأ يستلزم صدق المشتق على ما صدق عليه المشتق الآخر فيكون المقول
هو المحمود وهذا كما ترى ويمكن الجواب عنه بما ذكره بعض المحققين مستنبطا من الكلام الذى اورده جدى
واستاذى كمال الملة والدين قدس سره وسننقله ان شاء الله تعالى حاصله ان الحمد يطلق فى العرف
على معنيين التكلم بالجملة الثنائية ونفس الجملة الثنائية وكذا القول يطلق على معنيين التكلم والالفاظ فان اريد
بالحمد والقول المعنيان الاولان فلا استحالة فى صدق المقول الذى هو اذن عبارة عما يقع عليه التكلم على المحمود الذى

مولانا الحاج الحافظ محمد عبد الحليم ادخله الله فى دار النعيم

القائل القاضى محمد مبارك ۱۲

هو اذن عبارة عما يتعلق به التكلم بالجملة الثنائية اذ ما يصدقان عليه واحد وهى الالفاظ وكذا ان اريد منهما
المعنيان الاخيران اذ المقول يكون ح عبارة عما يتعلق به الالفاظ والمحمود عما يتعلق به نفس الجملة
الثنائية ولا شك ان متعلق الالفاظ والجملة الثنائية ايضا واحد وهى ذات البارى تعالى مثلا
فيصح حمل احدهما على الآخر والمحمود بهذا المعنى يسمى محمودا عرفيا لان اهل العرف لا يستعمل المحمود الا فى هذا
المعنى كما ان المقول بالمعنى الاول وما يتعلق به التكلم اى الالفاظ يسمى مقولا عرفيا لان اهل العرف
لا يستعمل المقول الا فيه الا ان بين الاستعمالين فرق اذ الاستعمال الاخير موافق بوضع اللغة
دون الاستعمال الاول وان اريد بالحمد المعنى الاول وبالقول المعنى الثانى لا يصح حمل القول على الحمد
لان التكلم بالجملة الثنائية ليس عين الالفاظ حتى يلزم منه حمل المقول الذى يكون ح عبارة عما يتعلق
به الالفاظ على المحمود الذى هو يكون عبارة عما يتعلق به التكلم بالجملة الثنائية بناء على المقدمة المذكورة
من ان صدق المبدأ على المبدأ يستلزم صدق المشتق على ما يصدق عليه المشتق الآخر ويلزم منه
الاستحالة وهى كون المقول الغير العرفى عين المحمود الغير العرفى وكذا ان اريد بالحمد المعنى الثانى وبالقول
المعنى الاول لانه من البين ان التكلم ليس نفس الجملة الثنائية ليحمل عليها ويلزم منه بناء على المقدمة
المذكورة حمل المقول العرفى على المحمود العرفى الذى هو محال وبالجملة انه لا يلزم ح مفسدة وهى
صحة الحمل بين المبدئين وعدمها بين المشتقين اذ على التقديرين الاولين يصح الحمل
فى كليهما وعلى الاخيرين لا يصح فى كل منهما قال بعض الاعاظم لا يذهب عليك ان الحمد بمعنى
الجملة الثنائية ليس معنى مصدريا حتى يصح الاشتقاق كيف وهل هذا الا قول بالاشتقاق
من الجامد ثم ان الفرق بين الاشتقاقين مما يمجه الطبع المستقيم والذهن السليم ثم ان تجويز كون
ما تعلق به الحمد تعلق به القول بط باى معنى اخذ فان ما تعلق به الحمد هو بعينه ما تعلق به التلفظ
الخاص الذى هو الوصف بالجميل وليس هو الالفاظ فانها وان تعلق بها التلفظ مطلقا لكن
لم يتعلق بها التلفظ الخاص الذى هو الوصف بالجميل بل انما تعلق بمن هو موصوف بالجميل
اقول انه ما قال المحقق ان المحمود مشتق من الحمد بمعنى الجملة الثنائية بالاشتقاق المعتبر فى العلوم الادبية

يرد عليه ان هذا قول بالاشتقاق من الجامد بل انما قال ان المحمود مشتق فى العرف من الحمد بمعنى الجملة الثنائية
ويستعمل فيما يتعلق به الجملة الثنائية فاذن الفرق بين اشتقاقية المحمود والمقول ظاهر اذ المقول اثر مشتق عن القول
بالمعنى الاول والمحمود العرفى عن الحمد بالمعنى الثانى ثم ان المتبادر من الوصف بالجميل القول ولا شك
ان المتعلق به القول بالجميل ليس هى الا الالفاظ الثنائية فالقول بعدم تعلق التلفظ الخاص بالالفاظ
الدالة على الثناء مما لا وجه له وما اجيب عن الايراد من ان مرادهم من قولهم ان صدق المبدا على المبدا
يستلزم صدق المشتق على ما يصدق عليه المشتق الآخر ان تصادق المبدئين يستلزم تصادق
كل من المشتقين على شئ على نهج صدق المشتق الآخر عليه والمحمود يصدق على الشئ باعتبار انه
يقال له الحمد فلذلك يصدق عليه المقول فمعنى قولنا المحمود مقول الشئ الذى يقول له الحمد بان يظهر
صفاته يقوله القول الذى هو عين الحمد الدال على اظهار الصفات فيرجع عند التامل الى اختيار الشق
الثانى المذكور فى الجواب السابق وما قيل فى حل الايراد من ان معنى قولنا الحمد قول خاص الحمد قول
بالجميل فمشتقه المقول عليه الجميل وهو يصدق على المحمود البتة وليس مشتقه المقول المطلق ليلزم
من حمله على المحمود المح فاللازم ليس بباطل والباطل ليس بلازم ففيه ما افاده ابى نسبا وعلما
بواه الله تعالى دار السلام من ان صدق المقيد الخاص على شئ لما يستلزم صدق المطلق عليه لابدان
يستلزم صدق المقول عليه بالجميل على المحمود صدق المطلق اى المقول على المحمود فالاشكال بحاله
قوله قلت صدق مبدأ على مبدأ آه فى الحاشية المنهية الحاصل انه ان اريد بقوله الحمد قول خاص
الاتحاد بحسب المفهوم فهذه المقدمة ممنوعة وان اريد به الاتحاد بحسب الصدق فالمقدمة الثانية
ممنوعة لكن اجرى الكلام فى الجواب على الشق الثانى لان الشق الاول بعيد كل البعد انتهى قوله
فيها فهذه المقدمة اى الحمد قول خاص ممنوعة لانه من البين ان ليس بين الحمد والقول الخاص اتحاد
بحسب المفهوم لا يخفى عليك انه على هذا يكون قول المحشى ان الشق الاول بعيد كل البعد فى غير
موضعه لان مثل هذا الكلام انما يستعمل فيما اذا كان ممكنا لكن يكون بعيدا عند العقل وليس كذلك اذ لا يمكن
الاتحاد بين الحمد والقول الخاص بحسب المفهوم عند الوهم فضلا عند العقل قوله فيها فالمقدمة الثانية وهو

لزوم كون المقول هو المحمود فحاصل الجواب ان صدق المبدأ على المبدأ انما يستلزم صدق المشتق
على ما يصدق عليه المشتق الآخر لو كان بين المبدئين ترادف واتحاد فى المفهوم كالوجود والحصول
وهو بين الحمد والقول منتف فكيف يستلزم صدق القول على الحمد صدق المقول على المحمود وه ابحاث
لابد من ذكرها تنشيطا للقلوب للشائقين الاول ما اورده جدى واستاذى كمال الملة والدين
قدس سره بقوله اعلم ان للقول معنيين الاول المعنى المصدرى وهو ما يرادف التلفظ والتكلم والثانى
بمعنى المقول وهو نفس المفرد والجملة كالخلق قد يطلق بمعنى المصدر وقد يطلق بمعنى المخلوق كذلك
الحمد قد يطلق بالمعنى المصدرى اى التكلم بالجملة الثنائية وقد يطلق على نفس تلك الجملة فان اريد
بهما المعنى الثانى او باحدهما الثانى وبالآخر الاول فليسا مصدرين قابلين لان يكون احدهما او
كلاهما مشتقا منه ومبدأ كرمح ان التصادق ايضا ممنوع على الثانى فليس مبنا وهذا الايراد على هذين
التقديرين وان اريد بهما معناهما المصدرى فقوله بمنع الترادف صحيح فى الجواب لكن لقائل ان يعود
ويقول ان العموم والخصوص مطلقا بين المبدئين لازم ح فيلزم فى مشتقيهما ضرورة بقاء مفهوم
المبدئين بعينه فى المشتقين مع زيادة مفهوم الصيغة ولا خفاء فى ان زيادة مفهوم المشتق لا يابى تصادق
لا متواطئة فيهما ومفهوم المبدئين يوجب التصادق للعموم المطلق بينهما كما مر كيف ولما ثبت ان الحمد
المبدئين محمول على الآخر للعموم المطلق فالموصوف بالاخص موصوف بالاعم وذلك مفهوم المشتق
كذلك ما تعلق به الاخص تعلق به الاعم فالاشكال لازم فلابد من تقرير آخر للجواب انتهى والثانى انه لاريب
فى ان حمل القول على الحمد حمل المواطاة وقد صرح المحشى فى مواضع كثيرة ان حمل المصدر بالمواطاة
على شئ انما يكون بالنسبة الى افراده الحصصية فيكون الحمد حصة القول ويلزم منه ان يكون القول
جزءا للحمد اذ الحصة عبارة عن الكلى مع التقييد فلابد ان يكون الكلى جزءا لها البتة فعلى هذا كل ما
يتعلق به الحمد الذى هو الكل يتعلق به القول الذى هو جزء للحمد وما يتعلق به الحمد هو المحمود وما يتعلق به
القول هو المقول فيكون المقول هو المحمود والجواب ان تعلق الاخص والكل بشئ لا يستلزم
تعلق الاعم او الجزء به كيف والعموم والجزئية لا يوجبان الا امتناع انفكاك الاعم والجزء عن الاخص

والكل في الوجود للاتحاد الاعم والجزء مع الاخص والكل في جميع الاحكام فيجوز ان يكون منشأ تعلق الكل
او الاخص لشئ خصوصيتهما وهي لمالم توجد في الاعم والجزء كيف يصح تعلقهما بما يتعلق به الاخص والكل وقد
يجاب عن البحث الثاني بان المسئلة المذكورة اي حمل المصدر بالمواطاة انما يكون بالنسبة الى افراده خصوصية
مختصة بالوجود وما يرادفه لا في سائر المصادر والثالث انه لما صرح المحشي في حاشيته المتعلقة على شرح المواقف
ان عروض الشئ للشئ يستلزم عروضه للمشتق منه وعروض مبدأ الاشتقاق للامر يستلزم حمل مشتقه عليه يلزم
منه بالمقدمة الاولى ان يكون القول الذي هو عارض للحمد عارضا للمحمود الذي هو مشتق من الحمد وهذا العروض
يستلزم ان يحمل المقول الذي هو مشتق من القول على المحمود بالمقدمة الثانية فيكون المقول هو المحمود والجواب
عنه لا بان الذي صرح به المحشي من ان عروض الشئ للشئ يستلزم عروضه للمشتق منه انما هو مجرد دعوى من
غير برهان مع انه ينتقض بالسرعة فانها عارضة للتحرك مع انها ليست بعارضة للمتحرك لان البحث جدلي مبني
على راي المحشي بل بان مراد المحشي بهذا المصرح استلزام عروض الشئ للشئ عروضه لمفهوم المشتق منه دون مصداقه
فغاية ما يلزم من المقدمتين المذكورتين صدق المقول على مفهوم المحمود ولا استحالة فيه انما الاستحالة في
صدقه على مصداق المحمود وهو لا يلزم من المقدمتين وبالجملة واللازم ليس بمستحيل والمستحيل غير لازم قوله
كما ان صدق المشتق على المشتق لا يستلزم صدق المبدأ على المبدأ الا ترى انه يقع الضاحك كاتبا ولا يصح
ان يقع الضحك كتابة قوله ثم المحمود به ما يحمد به من اسناد وصف حسن اه اعلم انه لما كان المحمود به في
اللغة عبارة عما يحمد به المحمود وظ ان هذا لا يكون الا بوصف حسن مستند الى المحمود اتفق القوم والمحشي
على انه عبارة عن وصف حسن مستند الى المحمود والمحمود عليه عبارة عما يحمد عليه المحمود اي ما يترتب عليه الحمد حمل
القوم على ان المراد منه الباعث على الحمد لان الحمد انما يترتب عليه ففسروه بالباعث على الحمد والمحشي عدل
عنه الى انه عبارة عن وصف حسن يتصف به المحمود في الواقع سواء كان حقيقة او ادعاء مع قطع النظر عن
اسنادنا اياه الى المحمود لان المتبادر من لفظ على الواقعة في قولهم ما يترتب عليه الحمد التعلق القريب ومن لفظ
الترتب المذكور الترتب القريب لا ريب في ان المتعلق والمترتب عليه القريب للحمد انما هو الوصف
الذي يتصف به المحمود ويحكى عنه لا الباعث وهذا حاصل ما قال المحشي في حاشيته المنهية وبتفصيل النظ

من المحمود عليه ما يترتب ويتبنى عليه الحمد وهو ليس الا ما يحكى عنه بالمحمود به وح لا يكون بينهما تغاير بالذات ولا يتصور
اختيارية احدهما وعدم اختيارية الآخر ويبطل القول الثالث بالضرورة الا ان يكون المراد ما يقع
محمودا عليه في الكلام وان فسر المحمود عليه بالباعث على الحمد يمكن ان يكون بينهما تغاير بالذات وتصور
اختيارية احدهما وعدم اختيارية الآخر لكن يأبى عنه الفهم السليم والذهن المستقيم انتهى قوله فيهما
وهو ليس الا ما يحكى عنه فالنسبة بين تفسير المحمود عليه عند المحشي وبينه عند القوم نسبة العموم والخصوص
من وجه اذ قد يحمد المحمود بالوصف الحسن الباعث على الحمد كما اذا اعطى زيد لعمرو دراهم فحمد عمرو له بانه
معطي دراهم وهذا هي مادة الاجتماع وقد يمكن لغيره كما اذا حمد زيد لعمرو في صورة اعطائه له دراهم بانه
عالم فيكون المحمود عليه في هذه الصورة عند القوم هو اعطاء زيد لعمرو دراهم وعند المحشي هو العلم فيفترق
كل منهما عن الآخر فيتحقق حينئذ مادتا الافتراق قوله فيهما وح لا يكون بينهما اي بين المحمود عليه والمحمود
به تغاير بالذات لا يقال قد فسر المحشي المحمود به بانه عبارة عن اسناد وصف حسن الى المحمود والمحمود عليه
عن اتصاف المحمود بوصف حسن ومن البين ان في الاسناد والاتصاف تغايرا بالذات اذ الاول من
مقولة الفعل والثاني من مقولة الانفعال فما يكون فيه الاسناد معتبرا وهو المحمود به يكون مغايرا بالذات
لما يكون فيه الاتصاف معتبرا وهو المحمود عليه البتة لانا نقول يحمل قول المحشي من اسناد وصف حسن على اضافة
الصفة الى الموصوف والاسناد بمعنى المسند فيكون الحاصل ان المحمود به عبارة عن وصف حسن مسند الى المحمود ويراد من
الاتصاف في قوله من اتصاف المحمود المتصف والضمير المجرور محذوف ويقال انه بوصف حسن كان في الاصل مقدما
فصار الحاصل ان المحمود عليه عبارة عن وصف حسن متصف به المحمود وكل من الاسناد والاتصاف انما يعتبر في
اللحاظ فقط دون الملحوظ فيكون كل من المحمود عليه وبه ح عبارة عن الوصف الحسن لا تغاير بينهما بالذات
بل بالاعتبار من جهة اعتبار حيثية الاسناد في المحمود به والاتصاف في المحمود عليه في اللحاظ فان قلت
ما الوجه في تقديم الاسناد والاتصاف في العبارة مع انهما يتاخران بحسب المعنى قلت للاشعار
من اول الامر الى ان للاسناد في المحمود به وللاتصاف في المحمود عليه دخلا ما وهو اعتباره في اللحاظ
قوله فيهما ولا يتصور اختيارية احدهما وعدم اختيارية الآخر والا لم يبق الاتحاد قوله فيهما ويبطل القو

الثالث وهو المذهب الثالث الذی سیبنیه المحشی من کون المحمود علیه فقط اختیاریا لانه اذ ثبت الاتحاد
الذاتی بین المحمود علیه وبه فکیف یمکن الافتراق بینهما بان یکون احدهما فقط اختیاریا دون الآخر قوله
فیها الا ان یکون المراد ما یقع محمودا علیه فی الکلام حاصله انه لو ارید من المحمود علیه فی المذهب الثالث
ما یکون محمودا علیه فی الکلام هو ان یکون الوصف الحسن للمحمود فی الکلام مدخول کلمة علی و لام التعلیل
ونحوهما لا یبطل المذهب الثالث اذ بطلانه انما کان من جهة اتحاد المحمود علیه مع المحمود به هو انما یتحقق اذا
کان عبارة عن مجرد وصف حسن یتصف به المحمود لا ما اذا کان عبارة عن وصف حسن یکون مدخول الکلمة
علی ونحوها اذ من البین انه لا دخل فی الاتحاد ولکون المحمود علیه مدخول کلمة علی ونحوها فیجوز ان یکون المحمود
علیه فقط اختیاریا دون المحمود به وفیه ما فیه وما قیل فی توجیه قول المحشی من ان المحمود علیه الکلامی
قد یکون غیر ما یحکی عنه بالمحمود به کقولهم حمدت الله علی انعامه او لانعامه فالمحمود به فی هذا القول هو اسناد الحمد
الی الله تعالی والمحکی عنه هو اتصافه تعالی بالمحمودیة والمحمود علیه هو الانعام وهو مغایر بالذات من
افعال الاختیاریة فلا یخفی ما فیه علی المتوقد المستیقظ قوله فیها وان فسر المحمود علیه آه اعلم انه قد یفسر
المحمود علیه بما یقع الحمد بازائه سواء کان باعثا اولا وهذا التفسیر عین التفسیر الذی اختاره المحشی من الوصف
الذی یتصف به المحمود فلا یرد انه ما الوجه فی ترک المحشی هذا التفسیر دون التفسیرین الاخیرین ووجه العینیة
ظ فان ما یقع الحمد بازائه لا یخلو اما ان یکون هو الباعث کان اعطی زید لعمرو دراهم فحمد عمرو لزید بانه
معطی دراهم او غیره کما اذا حمد عمرو فی هذه الصورة بانه شجاع وعلی کل من التقدیرین یکون ما یقع الحمد
بازائه الوصف الجمیل الذی ذکره الحامد ویتصف به المحمود فتامل قوله فیها یمکن ان یکون آه لان
الباعث علی الحمد الذی هو محمود علیه عند القوم قد یکون غیر المحمود به فیجوز ان یکون اختیاریا دون المحمود
به وکذا العکس قوله فیها لکن یابی عنه ای عن تفسیر المحمود علیه بالباعث علی الحمد وجه الاباء ما قد عرفت
والنص ان الباعث علی الحمد ما لاجله الحمد فحقه ان یعبر عنه بالمحمود له لا بالمحمود علیه فتفسیره بالباعث
علی الحمد بعید عن عنوانه قوله فلا فرق بینهما فی الحقیقة الا بحسب الحکایة والمحکی عنه حاصله ان لا فرق بین
المحمود به والمحمود علیه بحسب الحقیقة والذات اصلا اذ کل منهما عبارة عن الوصف الحسن کما عرفت

فما یصلح لاحدهما یصلح للآخر وانما الفرق بینهما بحسب الاعتبار فان المحمود به مرتبة الحکایة والمحمود علیه مرتبة
المحکی عنه اذ اسناد الوصف الحسن الی المحمود الذی هو معتبر فی المحمود به فی اللحاظ انما یمکن اذا کان هذا
الوصف حاکیا عن ذلک الوصف الذی یتصف به المحمود فی نفس الامر مع عزل النظر عن اسنادنا ایاه
الیه فیکون الوصف اذا اعتبر کونه محمودا علیه یکون محکیا عنه واذا اعتبر کونه محمودا به یکون حکایة ولا مضایقة
فی ان یکون الشیء حاکیا عن نفسه اذا اعتبر معه جهتان ولما ورد اشکالان اولهما ان حکم المحشی بالفرق
بین المحمود علیه والمحمود به بالحکایة والمحکی عنه مطلقا غیر صحیح لانه من البین ان قولنا الحمد لله اذا کان
انشاء این الحکایة والمحکی عنه فیه وثانیهما ان قول المحشی ههنا یصح بان الفرق بین الحکایة والمحکی عنه
بحسب الاعتبار دون الذات مع انهم ومنهم المحشی مصرحون فی مواضع عدیدة بالتغایر الذاتی بینهما
اذ النسبة معتبرة فی الحکایة لانها عبارة عن مفهوم القضیة وهی مرکبة من الطرفین والنسبة دون
المحکی عنه اذ هو عبارة عن مصداق القضیة التی لا اعتبار فیه للنسبة قط دفعهما المحشی فی الحاشیة المنهیة
بقوله هذا یشمل الاخبار والانشاء لان الاوصاف بعد الحکم اخبار کما ان الاخبار قبل الحکم کانت اوصافا
انتهی حاصله ان الفرق بین المحمود علیه وبه بالحکایة والمحکی عنه فی قولنا الحمد لله یتحقق علی کل تقدیر
سواء کان جملة انشائیة او خبریة لان الاوصاف الجمیلة التی یتصف بها المحمود تصیر اخبارا واسنده
بعد اعتبار الحکم واسنادها الی المحمود به فتصیر فی هذه المرتبة التی هی مرتبة الحکایة والحکم محمودة بها کما ان
الاخبار قبل اعتبار الحکم ای الاسناد الی المحمود اوصاف فتصیر فی هذه المرتبة التی هی مرتبة المحکی
عنها محمودة علیها وبالجملة انه لیس المراد بالحکایة والمحکی عنه ما یکونان فی القضیة یعنی بحسب
اعتبار النسبة بل المراد بهما ما یکونان باعتبار نفس الاوصاف مع قطع النظر عن اعتبار النسبة
فاندفع الاشکال الاول بانه ما اردتم بقولکم ان فی الانشاء این الحکایة والمحکی عنه ان اردتم بهما
ما یکونان فی القضیة فمسلم لکنه لیس مرادنا وان اردتم به ما یکون فی الاوصاف فعدم تحققهما فی
الانشاء ممنوع اذ لو اعتبر فی الوصف اسناده الی الموصوف یکون مرتبة الحکایة واذا اعتبر اتصاف
الموصوف به یکون مرتبة المحکی عنه وتقریر دفع الاشکال الثانی ظ فان مرادهم بالحکایة والمحکی عنه

حيث ما صرحوا بالتغاير الذاتي بينهما ما يكون في القضايا ومراد المحشي من تصريحه بالتغاير الاعتباري
ما يكون بحسب الاوصاف فحصل التوفيق بين التصريحين قوله الا ان يفرق آه حاصله انه لا
فرق بين المحمود عليه وبه الا بحسب الحكاية والمحكي عنه دون الذات في وقت من الاوقات الا وقت اخذ
احدهما اختياريا دون الآخر فيكون ح بينهما تغاير بالذات وهذا على تقدير ان يقدر ان الاستثناء
استثناء متصل من قوله فلا فرق بينهما ويجوز ان يكون من قوله فما يصلح لاحدهما والمآل واحد
واما على تقدير القول بان هذا الاستثناء استثناء منقطع من قوله فلا فرق بينهما آه يكون حاصله
ان الفرق بين المحمود عليه وبه انما هو بحسب الحكاية والمحكي عنه الا ان يفرق بينهما بان يفسر المحمود عليه
بالباعث على الحمد فح لا يلزم ان يكون الفرق بينهما بحسب الحكاية والمحكي عنه اذ يجوز على هذا ان يكون
بينهما بوجه آخر بان يكون احدهما اختياريا دون الآخر ويجوز ان يكون استثناء من قوله فما يصلح
الا لاحدهما والمرجع واحد كما لا يخفى على المتامل ولما لم يكن كل من التوجيهين للاستثناء خاليا عن الخلل
اشار اليه المحشي بلفظ الاستعمل للضعف تنبيها على ان التوجيهين ضعيفان اما الاول فلانه اذا كان
بين المحمود عليه وبه اتحاد بحسب الذات فكيف يمكن اخذ اختيارية احدهما دون الآخر واما الثاني
فلان تفسير المحمود عليه بالباعث على الحمد تفسير فاسد عند المحشي فكيف يبتني عليه عدم لزوم الفرق بينهما
بحسب الحكاية والمحكي عنه اذ فساد المبني عليه يستلزم فساد ما يبتني عليه وقيل معنى كلام المحشي انه لا فرق
بين المحمود عليه وبه بحسب الذات بل بحسب الاعتبار اي الحكاية والمحكي الا اذا اخذ احدهما اي المحمود
عليه الكلامي اختياريا دون الآخر فيكون التغاير ح بينهما بالذات اذ المحمود عليه على هذا التقدير غير
متحد مع المحمود به فتامل قال الشارح على جهة التعظيم آه فسره المحشي بقوله اي على وجه التعظيم الظاهري
والباطني يعني يكون علة الحمد التعظيم الظاهري والباطني فالاضافة في قول الشارح اضافة بيانية
وانما فسر الجهة بالوجه لانه لو فسرت بالطرز والطريقة كما فسرها الفاضل اليزدي بما لزم ان يدخل السخرية
في الحمد اذ يصدق عليها انها وصف بالجميل على طريق التعظيم الظاهري والباطني وعلى طرزهما فان قلت
ما الدليل على ارادة التعظيم الظاهري والباطني من قول الشارح التعظيم والتبجيل قلت ان التعظيم والتبجيل

قوله القائل المولوي عبد العليم في منهيه ١٢

لما كانا مترادفين فعطف احدهما على الآخر يدل على ارادة الفرد الكامل من التعظيم وهو ان يكون التعظيم
فيه ظاهرا وباطنا والاحسن ان يقال ان حمل الكلام على التاسيس لما كان اولى من التاكيد عندهم
لا بد ان يراد من الاول الظاهري لانه المتبادر منه ومن الثاني الباطني لانه الثاني آخرا وانما
قدم الش لفظ التعظيم على التبجيل ولم يعكس رعاية للسجع قوله فيخرج السخرية لانها وان تحقق فيها
التعظيم الظاهري لكنه لما لم يتحقق فيها التعظيم الباطني الذي هو جزء لعلة الحمد لانه من البين ان
قصد المستهزئين من الاستهزاء والسخرية مجرد الاستهزاء لا التعظيم الباطني تخرج من الحمد لان انتفاء
جزء العلة يستلزم انتفاء العلة وانتفاؤها يستلزم انتفاء المعلول قوله ولا يخرج مدائح الشعراء
المراد بها محامدها مسامحة والاخراج المدائح من الحمد ضروري عند الشارح كيف والمدح عنده
غير الحمد قوله لتحقق التعظيم الظاهري والباطني لان الشعراء انما يحمدون المحبوب مثلا من جهة
اعتقادهم التعظيمين في حقه وان لم يتحقق اعتقادهم على حسب ظواهر معاني ما وصفوا به بناء على ان
القضايا الشعرية ليس فيها تصديق واعتقاد على حسب ما يفهم من الفاظهم بل تخييل صرف وتصوير
بحت ويرد عليه لكن الان دخول القضايا الشعرية في الحمد يخالف بما قاله السيد قدس سره في الحاشية
على شرح المطالع من انه اذا عري عن مطابقة الاعتقاد للواقع او خالفه افعال الجوارح كان سخرية
واستهزاء لا حمدا الآن مراده قدس سره انه اذا عري عن مطابقة الاعتقاد بانه محمود كان سخرية ومن المعلوم
ان القضايا الشعرية ليس فيها تعرية عن هذه المطابقة لان الشعراء يعتقدون تعظيم المحبوب بل ان
هذا يخالف مذهب الش من انه لا بد ان يكون الوصف الجميل في الحمد اختياريا للمحمود اذ من البين ان
اكثر الاوصاف التي يوردها الشعراء في اشعارهم ليس اختياريا للمحبوب المحمود فتامل قال الش
المراد بالجميل فيه ان قوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا يقتضي كون الحمد بالجميل الغير الاختياري
للمحمود لان المقام لا شعور له ولا ارادة حتى يصدر عنه الافعال الاختيارية على انه يلزم ان لا يصح
اطلاق الحمد على ثنائه تع لنفسه لانه لا اختيار له تع في اصدار الصفات عنه الا ان يقال ان المراد
بالمحمود في الآية الكريمة الممدوح مجازا واطلاق الحمد على ثنائه تع لنفسه ايضا مجاز وقيل في الجواب

عن العلاوة ان المراد بالاختياری ما وقع من المختار فی افعاله وان لم یکن الصفات الماخوذة فی الحمد
بخصوصها صادرة عنه باختیاره **قوله** حمل الجمیل آه اعلم ان الشـ بعد ما اطلق الجمیل فی تعریف الحمد
اقتداء لصاحب الکشاف وغیره صرح اتباعا لما علیه المحققون من اختصاص الجمیل بالاختیاری
ان المراد بالجمیل المذکور فی تعریف الحمد الجمیل الاختیاری وعلله بان الجمیل صفة للفعل والفعل لا یکون
الا اختیاریا فقیل فی بیانه لدفع ما یرد علیه من ان القیاس المذکور لا ینتج الا ان الجمیل صفة للاختیاری
وهو غیر مطلوب اذ المطلوب ان الجمیل اختیاری ان هذا القیاس قیاس المساواة فیرجع
مع انضمام المقدمة الاجنبیة وهی ان صفة الاختیاری اختیاریة الی القیاسین منتجا الی المطلوب
اولهما القیاس المذکور المنتج للنتیجة المذکورة وثانیهما ان یجعل تلک النتیجة صغری والمقدمة الاجنبیة
المذکورة کبری بان یقال الجمیل صفة الاختیاری وصفة الاختیاری اختیاریة ینتج ان الجمیل
اختیاری وهذا هو المطلوب لما یتجه علی الدفع المذکور وجوه منها انا لا نسلم صغری القیاس
الاول لم لا یجوز ان یکون الجمیل صفة لشیء ومنها انا نمنع کبری القیاس اذ الفعل قد یکون اضطراریا
کحرکة المرتعش وان ارید منها الجزئیة فلا ینتج لاشتراط کون کبری الشکل الاول کلیا ومنها انا نمنع
المقدمة الاجنبیة ان ارید منها الکلیة لانه من البین انه قد یکون صفة الاختیاری غیر اختیاری الا تری
ان حسن الصلوة التی هی اختیاریة غیر اختیاری مع کونها صفة للاختیاری وان ارید منها الجزئیة
لم یتحقق شرط انتاج قیاس المساواة اذ من شرائطها کون المقدمة الاجنبیة کلیة عدل عنه المحشی
الی تقریر کلام الشـ بنمط آخر بحیث یندفع منه الایراد المذکور وهو ان المراد بالجمیل الفعل الجمیل
والفعل قد یکون اختیاریا فینتج ان المراد بالجمیل ما یکون اختیاریا اما الصغری فلانه لما کان الجمیل
صفة للفعل یکون المراد من الجمیل الفعل الجمیل واما الکبری فلان الفعل لا یطلق فی العرف الا علی الاختیاری
وان کان بحسب اللغة یعمه وغیر الاختیاری ولذا لا یقع فی العرف کمرتعش دست میلرزاند بل یقع
دست می لرزد واشار الشـ الی الصغری بقوله لانه صفة للفعل والی الکبری بقوله وهو بالاختیار
قوله فانه لایق لصباحة الخد ای ضیائه ورشاقة القد آه فی بعض الحواشی الرشق تیر انداختن جلد

نصر ینصر والمراد منه استواء القامة علی الترشیح والتخییل لان الاستواء ملایم للسهو کالضیاء للصبح اقول
لا حاجة الی هذا التکلف فانه قد صرح فی القاموس ان الرشیق رجل حسن القد قال الشارح کذا ذکره
المصـ فی حاشیة الکشاف اعلم ان کذا آه علی معناه الاصلی وهو تشبیه شیء لشیء مشار الیه ولیس من الکنایة
اذ لا یعقل الکنایة آه والمحشی لما اراد ان ینبه ان کذا آه علی معناه الاصلی اورد التنبیه علیه اذ هی لا تدخل علی
الا اذا کان علی المعنی الاصلی دون الکنایة فالحاصل انه حمل المصـ الجمیل الواقع من صاحب الکشاف فی
تعریف الحمد تشبیها تاما لما ذکره الشارح فالتشبیه آه انما هو فی مجرد القول باختیاریة الجمیل وتمسک
بهذا التعلیل وان وقع الجمیل فی کلام الشـ محمودا به وفی الکشاف محمودا علیه فلا یرد انه ان ارید بالجمیل
الواقع فی کلام الشـ المحمود به فیخالف لما ذکره المصـ فی حاشیة الکشاف لان الجمیل وقع فیه محمودا علیه فانه
قد عرف صاحب الکشاف الحمد بالثناء والنداء علی الجمیل وظاهر ان الجمیل وقع مدخولا لکلمة علی ما یکون
کذلک یکون محمودا علیه فالجمیل آه محمود علیه فلا یصح التشبیه وان ارید به المحمود علیه فلا یکون ح فرق
بین المذهب الاول وبین المذهب الثالث الذی سیورده الشارح بقوله الحمد یعم الاختیاری وغیره
الا انه یجب ان یکون المحمود علیه اختیاریا بخلاف الممدوح علیه لانه اعم **قوله** لا یخفی ما فیه فانه وان لم
یتوجه علی هذا التقریر الایراد ان الاخیران من جملة الایرادات الواقعة علی تقریر غیر المحشی لکلام الشـ
کما لا یخفی علی من له ادنی تامل لکن یرد علیه الایراد الاول البتة من انا لا نسلم ان الجمیل صفة للفعل
لم لا یجوز ان یکون الجمیل صفة لشیء **قوله** لکن المقام خطابی ای ظنی مولف من مقدمات مظنونة هذا
جواب لقوله ولا یخفی ما فیه حاصله انه ما قصد الشـ من قوله لانه صفة للفعل الاستدلال بل قصده توجیه
عبارة تعریف الحمد بحیث یطابق لما علیه المحققون من اختصاص الحمد بالجمیل الاختیاری فیکفیه الاحتمال
الصحیح المظنون من ان الجمیل صفة للفعل فالمنع علیه فی غیر موضع **قوله** الاحتمالات العقلیة نظرا
الی اعتبار کون المحمود به والمحمود علیه والممدوح به والممدوح علیه اختیاریا ولا اختیاریا کثیرة یرتقی الی ثلثین
احتمالات ثمانیة منها احادیة حاصلة من کون المحمود به والمحمود علیه او الممدوح به والممدوح علیه
فقط اختیاریا او غیر اختیاری واثنا عشر منها ثنائیة اربعة منها یحصل من جنس واحد هو کون المحمود به

مع المحمود علیہ او الممدوح بہ مع الممدوح علیہ اختیاریا او غیر اختیاری وثمانیۃ منہا یحصل من ترکیب جنسین مختلفین وہو کون المحمود بہ والممدوح بہ او المحمود علیہ والممدوح علیہ او المحمود بہ والممدوح علیہ او الممدوح بہ والمحمود علیہ اختیاریا او غیر اختیاری وثمانیۃ ثلاثیۃ وہو کون المحمود بہ والممدوح بہ والممدوح علیہ معًا او المحمود بہ والممدوح بہ والمحمود علیہ معًا او المحمود بہ والمحمود علیہ والممدوح علیہ معا او الممدوح بہ والممدوح علیہ والمحمود علیہ معًا اختیاریا او غیر اختیاری وثنتین رباعیتین وہو کون المحمود بہ والمحمود علیہ والممدوح بہ والممدوح علیہ معًا اختیاریا او غیر اختیاری ثم اعلم ان احتمال اختیاریۃ واحد من المحمود بہ والمحمود علیہ دون الآخر وکذا الممدوح بہ والممدوح علیہ لا یتصور الا علی تقدیر تفسیر المحمود علیہ والممدوح علیہ بالباعث علی الحمد والمدح دون تفسیر المحشی اذ ہما علی ہذا یکونان متحدین فلا یمکن اختیاریۃ احدہما فقط **قولہ** الاول ان یکون المحمود بہ فقط اختیاریا ای لا یکون الممدوح بہ اختیاریا فاما المحمود علیہ فہو اما مسکوت عنہ او داخل فی المحمود بہ بناءً علی اتحادہما فاندفع ما قد یظن من ان تخصیص المحشی فی الحاشیۃ المنہیۃ السابقۃ بابطال القول الثالث علی تقدیر الاتحاد الذاتی بین المحمود بہ وعلیہ مما لا وجہ لہ اذ علی ہذا یبطل القول الاول ایضًا لانہ لیس مراد المحشی من قولہ فقط اخراج المحمود علیہ یعنی لا یکون المحمود علیہ اختیاریا بل المراد منہ اخراج الممدوح بہ **قولہ** والثانی ان یکون المحمود بہ والممدوح بہ اختیاریین واما المحمود علیہ والممدوح علیہ فہما اما مسکوتان عنہما او داخلان فی المحمود بہ والممدوح بہ بناءً علی الاتحاد الذاتی بینہما **قولہ** والثالث ان یکون المحمود علیہ فقط قدمر ما لہ وما علیہ فتذکرہ **قولہ** والمحشی ای الشارح المحقق اختار الاول وہو ان یکون المحمود بہ فقط اختیاریا حیث حکم علی الجمیل الذی جعلہ فی تعریف الحمد محمودا بہ بان المراد منہ الاختیاری ثم لما کان حاصل ما تمسک بہ علی ما اختارہ وہو کون المحمود بہ اختیاریا من قولہ یقال الخ ان ثناء اہل اللسان اللؤلؤ علی الصفاء الذی ہو غیر اختیاری لہا بمدحت اللؤلؤ علی صفائہا دون حمدتہا دلیل علی انہ لابد ان یکون المحمود بہ اختیاریا دون الممدوح بہ والا یصح حمدت اللؤلؤ علی صفائہا ایضًا کما یصح مدحتہا اورد علیہ ان التمسک انما ہو بالنظر الی الصفاء وہو ممدوح علیہ لانہ مدخول کلمۃ علی فغایۃ ما لزم منہ ان لابد ان یکون المحمود علیہ اختیاریا دون الممدوح

علیہ لا ما اختارہ ابتداءً المحشی بقولہ ولو جہہ آہ الی دفعہ لبطلان الیقین او لما ما ادی الیہ بقولہ ان الممدوح بہ آہ حاصلہ انا لا نسلم ان التمسک بالنظر الی الصفاء انما التمسک بالنظر الی مجرد قول القائل مدحت اللؤلؤ وانما اورد علی صفائہا من جہۃ انہ من تتمۃ المثل الدائر علی السنتہم فیکون الممدوح بہ فی المثال المذکور کون اللؤلؤ ممدوحا بہ لصدق تعریفہ علیہ اذ من البین انہ وصف حسن مستند الی اللؤلؤ الممدوحۃ وفیہ نظر دقیق اوردہ عمی قدوۃ المحققین المتاخرین بان ہذا انما یتم لو کان **قولہ** مدحت اللؤلؤ مدحا حتی یثبت کون اللؤلؤ ممدوحا علی صفائہا ولم یثبت بقولہ المذکور بل الثابت بہ ان کون اللؤلؤ صفاء مدح وکونہ ممدوحا بالصفاء لم یثبت مدحتہ نعم لو ثبت من اللغۃ مدحت اللؤلؤ مدحہا علی صفائہا لثبت کون اللؤلؤ ممدوحا علی صفائہا ولم یثبت بعد انتہی وما اجیب عنہ من ان کون مدحت اللؤلؤ مدحا بدیہی ومن منع فقد منع امرا ضروریا فلا یخفی ما فیہ من الخرازۃ لان حاصل ما قال المحقق ان المتبادر من قول القائل مدحت اللؤلؤ علی صفائہا انہ مدح اللؤلؤ علی صفائہا فلا یکون الممدوح بہ الا الصفاء لانہ ما اسند الیہا الا ہو لا کون اللؤلؤ ممدوحا وانما یکون ذلک لو ثبت بحسب اللغۃ اطلاق مدحت اللؤلؤ مدحہا علی صفائہا ولم یثبت بعد وبالجملۃ ان المحقق لا ینکر کون اللؤلؤ ممدوحا بہ مطلقا وانما ینکرہ فی المثال المذکور بحسب التبادر وثانیہما ما بینہ بقولہ وایضا فیہ اسناد الصفاء الخ حاصلہ ان دخول کلمۃ علی علی الصفاء لا یمنع کونہ ممدوحا بہ کما فہمہ المورد اذ الممدوح بہ عندہم عبارۃ عن وصف حسن مستند الی الممدوح سواء کان مدخول کلمۃ علی او نحوہا فیکون الصفاء ممدوحا بہ البتۃ اذ ہو وصف حسن مستند الی اللؤلؤ وان اختلج فی صدرک ان قول المحشی ہذا یدل علی ان الممدوح بہ اسناد الصفاء وہو مخالف لتحقیق المحشی الذی سبق ذکرہ من انہ عبارۃ عن الوصف الحسن المستند الی الممدوح فادفعہ بان فیہ اضافۃ الصفۃ الی الموصوف والاسناد بمعنی المسند فیکون الحاصل ان الصفاء المسند الی الممدوح ممدوح بہ **قولہ** سواء کان المثال آہ اشارۃ الی دفع دخل مقدر تقریر الدخل ان کون اللؤلؤ ممدوحا ممدوحا بہ انما یصح اذا کان مدحت اللؤلؤ

جملة انشائية دون ما اذا كان جملة خبرية فان كون اللؤلؤ ممدوحا هو معنى قولنا مدحت اللؤلؤ
الذي هو خبر فكيف يكون ممدوحا به لانه لا بد ان يكون غير الخبر وحاصل الدفع منع كون اللؤلؤ
ممدوحا معنى قولنا مدحت اللؤلؤ فيكون غير الخبر قطعا **قوله** بل كلما يقع في الكلام الخ
بل ههنا للترقي يعني انه لا تخصيص لكون الممدوح عليه ممدوحا به بقوله على صفائها بل يجري مطلقا
فان كل وصف يقع ممدوحا عليه في الكلام يقع ممدوحا به لو اعتبر اسناده الى الممدوح في الحاشية
المنهية فلا تلازم بينهما بحسب الوقوع في الكلام بل عموم مطلق وان كان بينهما ملازمة بحسب الوقوع
في نفس الامر على تقدير عدم اخذ الاختيارية في احدهما انتهى **قوله** فيهما عموم مطلق فكلما يكون
ممدوحا عليه في الكلام يكون ممدوحا به ولا عكس اما الاول فبان الممدوح عليه الكلامي عبارة عما يكون الوصف
الحسن في المدح مدخول كلمة على ونحوها فهو اذا اعتبر اسناده الى الممدوح يكون ممدوحا به لانه عبارة
عن اسناد الوصف الحسن سواء كان مدخول كلمة على اولا الى الممدوح واما الثاني فلجواز ان يؤدى في
المدح وصف حسن لا يكون مدخولا لكلمة على ونحوها فهو يكون ممدوحا به لاعتبار اسناده الى الممدوح
لا ممدوحا عليه في الكلام لعدم وقوعه تحت كلمة على ونحوها **قوله** فيهما وان كان بينهما اي بين الممدوح
عليه الكلامي والممدوح به ملازمة اي يصح التلازم بينهما في نفس الامر اذ لا يخلو اما ان يكون الوصف
الحسن المستند الى الممدوح في الكلام مدخولا لكلمة على او نحوها او لا على الاول يكون ذلك الوصف
ممدوحا به وممدوحا عليه في الكلام ايضا وعلى الثاني وان لم يتحقق الممدوح عليه الكلامي بالفعل
لكن لو اورد عليه كلمة على ونحوها يكون ذلك الوصف ممدوحا عليه في الكلام البتة فعلى كل
من التقديرين كلما وجد احدهما يصح ان يوجد الآخر وقس على هذا حال المحمود عليه الكلامي
وبه **قوله** فيهما على تقدير عدم اخذ الاختيارية في احدهما اي الممدوح عليه الكلامي فقط
او الممدوح به فقط بل على تقدير اخذ كل منهما اختياريا او غير اختياري كما هو مذهب الثاني
قوله وكذا حال المحمود عليه وبه فكلما يكون محمودا عليه في الكلام يكون محمودا به باسناده الى
المحمود بدون العكس لجواز ان يورد وصف حسن ينسب الى المحمود من دون ان يورد عليه

كلمة على او نحوها قال الشارح وقيل المدح ايضا مخصوص بالاختياري قائله صاحب الكشاف
والفائق حيث وقع في الكشاف ان الحمد والمدح اخوان وفي الفائق ان الحمد هو المدح
والوصف بالجميل ويمكن ان يوجه كلامهما من جانب القائلين بخصوص الحمد من المدح بان
يحمل الاخوة الواقعة في الكشاف على التناسب في الاشتقاق الكبير وهو التناسب
في الحروف دون الترتيب وظ ان بين الحمد والمدح تناسبا بين الحروف البتة لان حروفهما
واحدة وهي الحاء والدال المهملتان والميم انما الفرق بينهما في الترتيب وبان تفسير الحمد بالمدح
الذي وقع من صاحب الفائق لتفسير الخاص بالعام قال الشارح ومثال اللؤلؤ مصنوع جواب
سؤال مقدر تقرير السؤال انه كيف يكون المدح مخصوصا بالاختيار مع ان قولهم مدحت اللؤلؤ
على صفائها يدل على خلافه اذ من البين ان الصفاء ليس في اختيار اللؤلؤ الممدوحة وتقرير
الدفع مستغن عن الشرح **قوله** ويقع حمدتها اي حمدت اللؤلؤ بدون ذكر المحمود عليه الذي هو الصفاء
ولا يقع حمدتها على صفائها لعدم تحقق ما هو شرط للحمد من كون المحمود عليه اختياريا للمحمود اذ الصفاء
الذي هو المحمود عليه ليس باختيار اللؤلؤ المحمودة في المنهية هذا اذا كان المراد بالمحمود عليه ما يقع محمودا عليه
في الكلام والا لا يصح حمدتها كما لا يصح حمدتها على صفائها ضرورة انه لا بد في الحمد مما هو محمود عليه في
الواقع وهو على القول باختياريته لا يمكن في اللؤلؤ انتهى **قوله** فيهما هذا المشار اليه قوله لا يقع
حمدتها على صفائها **قوله** الدلالة الاولى آه فههنا دعوان احدهما كون الدلالة الاولى اعم
مطلقا من الدلالة الثانية بحسب التحقق ففي كل موضع يتحقق فيه الدلالة الثانية يتحقق فيه
الدلالة الاولى من غير عكس وثانيهما انه لا عموم بينهما بحسب الصدق اي الحمل اصلا لا مطلقا ولا
من وجه اما الاولى فلما افاده جدي واستاذ استاذي كمال المحققين المتأخرين بقوله اعلم ان الدلالة
بالمعنى الاول عبارة عن الدلالة على وسيلة توصل تلك الوسيلة الى المط وبالمعنى الثاني عبارة عن
نفس الدلالة الموصلة ولا شك ان الدلالة لا بد لها من مدلول وهو الامر الذي بالدلالة
عليه يتم المط فمحصل المعنى الثاني الدلالة على امر توصل تلك الدلالة الى المط فههنا ايض لا بد من وسيلة

لکن الوصول الی المط من صفات نفس الدلالة ولوازمها وانما جعل الوسیلة وسیلة مع ان
الدلالة ہی الکافلة للمط لما ان دلالتها لا یتم الا بها والمراد بالوسیلة فی المعنی الاول اعم
بحیث یشتمل ہذا النوع من الوسیلة وغیرہ فح تم العموم المطلق ولا حاجة الی التوجیہات
الرکیکة الباردة انتہی تلخیصہ ان الہدایة بالمعنی الثانی الذی ہی عبارة عن الدلالة علی امر له
دخل ما فی الایصال التی یوصل نفسها الی المط مقیدة والہدایة بالمعنی الاول التی ہی عبارة
عن الدلالة علی امر یوصل الی المط سواء کانت موصلة او لا مطلقة والمقید یکون اخص
من المطلق فالہدایة بالمعنی الثانی یکون اخص وبالمعنی الاول اعم ثم لما کان للمتوہم ان
یتوہم ان الایصال لما کان من لوازم الدلالة المعتبرة فی الہدایة بالمعنی الثانی فکیف
یمکن اعتبار الوسیلة فیها لان اعتباریتها انما ہی لاجل ان یحصل الایصال لازما لها فہل ہذا الا
المجعولیة الذاتیة اجاب عنه بقوله وانما جعل الوسیلة آہ حاصله ان اعتبار الوسیلة لیس
من اجل ما ذکرتم لیستلزم المجعولیة الذاتیة بل من حیث انها متممة لملزومیة الدلالة للایصال
یعنی ان ملزومیتها له لا یتم الا مع اعتبار کون الوسیلة قیدا لها ثم اعلم ان آہ اشکالات
منها ما اورده عمی قدوة المحققین المتاخرین انه لا بد ان یحمل التعریفات علی ما ہو المتبادر سیما
اذا لم یکن فی الحمل علی غیر المتبادر ضرورة ومن البین ان المتبادر من المعنی الاول للہدایة
اعنی الدلالة علی شیئ یوصل ذلک الشیئ الی المط ان یکون الشیئ موصلا تاما للمط ومن المعنی
الثانی لنا اعنی الدلالة الموصلة ان یکون الدلالة موصلة تامة للمط فیکون بینهما تباین
کلی ضرورة ان الموصل التام الی المط فی مادة واحدة لا یکون دلالة ومدلولا فمتی کانت الدلالة
موصلة تامة الیه لا یکون مدلولها موصلا تاما الی المط ومتی کان المدلول موصلا تاما الی المط
لا یکون الدلالة موصلة تامة الیه وما اجیب عنه من ان ایصال الدلالة علی المدلول الموصل
الی المط انما یکون اذا کانت تلک موجبة للسلوک علیها لیصل الی المط الا بان یکون تلک
الدلالة نفسها موصلة من غیر مداخلة الوسیلة والا صارت لغوا ولم یبق وسیلة بخلاف الدلالة الاولی

فانها لا تستلزم السلوک علیها ففیه ان المحقق لا یقول ان الوسیلة الماخوذة فی الدلالة الثانیة
لیس لها دخل فی الایصال الی المط اصلا لیکون لغوا بل انما یقول انها لیست موصلة
تامة اذ الموصل التام انما ہی نفس الدلالة والوسیلة من متممات الایصال ومنها انا وان سلمنا
انه لا بد للدلالة من المدلول لکن لا یلزم عنه ان یکون ذلک المدلول الوسیلة والمط
غیرہ لم لا یجوز ان یکون المدلول ہو المط او اعم منه ومن الوسیلة فیتخلف الدلالة الکذائیة
حینئذ عن الوسیلة قطعا ومنها ان اعتبار کون الوسیلة فی الدلالة الموصلة مخالفة لما
فسرہا الاکثرون من انها عبارة عن نفس الایصال اذ ہو اعم من ان یکون بالدلالة علی الوسیلة
او بدونها فیجوز ح ان یحصل فینا نفس المط فلا دلالة ولا مدلول لا یقال انه اذا حصل المط تحقق
مبادیه ضرورة امتناع حصول المعلول بدون العلة ولما تحقق المبادی تحقق الدلالة والمدلول
قطعا لانا نقول ان المط قد یکون بسیطا فاین المبادی له ومنها ان اعتبار الوسیلة فی الدلالة
الموصلة یستلزم ان لا یکون الواصلون الی المط من غیر الوسیلة کالانبیاء علیهم الصلوة
والسلام مهدیین، وہذہ الاشکالات الثلث الاخیرة واردة علی الدلیل المفاد علی العمومیة کما
ان الاول وارد علی العمومیة وقد یوجه لدفع الاشکالات الثلث الاخیرة بان لیس مراد المحشی
بقوله اعم ما ہو المتبادر من کونه عاما مطلقا بل مطلق العموم سواء تحقق فی ضمن العام مطلقا
او من وجه فتخلف الدلالة الثانیة عن الدلالة الاولی فی موضع لا یضرنا وبهذا ظهر لک اندفاع
قول المحقق قدس سرہ لا حاجة الی التوجیہات الرکیکة واما الثانیة فبان حمل المصدر ہو ہو
انما یکون علی حصصه ومن المعلوم ان الدلالة الثانیة لیست حصة للدلالة الاولی فکیف یحمل ہذہ
علی تلک وفیه انا لا نسلم ان الدلالة الثانیة لیست حصة للاولی کیف ولما ثبت مما سبق
ان الدلالة الثانیة مقیدة والاولی مطلقة یکون الثانیة حصة للاولی قطعا اذ الحصة
کما یحصل بالاضافة یحصل بالتوصیف ایضا فیجب ح حمل الاولی علی الثانیة فقول المحشی لا یجب
الصدق مطلقا فی غیر موضع فتامل **قوله** وغیر مستلزمة للایصال المستلزم للوصول الی المط

لان الدلالة على الوسيلة التى توصل الى المط لا يستلزم السلوك عليها فكيف يستلزم الايصال
الذى هو من لوازم الوسيلة بخلاف الدلالة الثانية فان الايصال المستلزم للوصول
الى المط من لوازمها فكيف يمكن التفارق بينهما قال الشرح بل الدلالة آه كلمة بل ههنا ليست فى
موضعها اذ لا يخلو اما ان يكون للاضراب او الترقى وكلاهما لا يخلو عن الخلل اما الاول فلانه
يقتضے ان يكون حاصل عبارة الشرح ان معنى الهداية الثانى فقط لا الاول وهذا الاينا سب
المحاكمة التى سينقلها من المص لانها انما تناسب اذا لم يكن فى كلام كل من القائلين الا تفسير
الهداية باحد الوجهين دون نفى صحة تفسير الآخر واما الثانى فلانه يكون مآل عبارة الشرح
ان للهداية معنيين فيئول الى المحاكمة فيكون ذكرها لغوا فتامل **قوله** فالمعنى الاول اى
الدلالة على ما يوصل الى المط يشتمل المومن والكافر غاية الامر ان المومن لما سلك على ما يوصل
الى المط وصل اليه والكافر لما لم يسلك عليه فلم يصل اليه بخلاف المعنى الثانى اى الدلالة الموصلة
فانها لا يوجد الا فى المومن دون الكافر لانه لم يحصل له الايمان الذى هو المط قال بعض الاعاظم
ان المط فى هداية الانبياء صلواة الله عليهم الايمان والوسيلة الدلائل و الآيات فلا يرد
ما قيل انه كان المط الفلاح فى الدنيا والآخرة فهو من لوازم الايمان وان كان الوصول الى
الله تعالى كما يكون للاولياء فالايصال اليه بالفعل لا يخلو عن اشكال فافهم **قوله** والمراد
بالايصال اشارة الى دفع دخل مقدر تقرير الدخل بوجوه الاول وهو المناسب لكلام المحشى
ان المراد بالايصال الماخوذ فى كلتا الدلالتين اما الايصال بالفعل او بالقوة او اعم منهما
والكل لا يخلو عن الخلل اما الاول فلان كلتا الدلالتين ح تكونان مستلزمتين للايصال
بالفعل وهو يستلزم الوصول بالفعل فلم يكن بينهما فرق واما الثانى فلان الايصال بالقوة
لما لم يكن ايصالا فى الحقيقة لم يصح ارادته واما الثالث فلاستلزامه عدم الفرق بين المعنيين
ح لان فى كل منهما اذن يصير الايصال الاعم معتبرا والثانى ان الايصال المعتبر فى الدلالتين
اما ان يراد منه الايصال بالفعل فيكون كلتا الدلالتين مشتملتين على الايصال بالفعل الذى

[1] اشارة الى التفصيل الذى ذكر فى المحاكمة وليس فى الشرح فلا يكون المحاكمة ١٢ مولانا محمد عبد الحليم نور الله مرقده

[2] مولانا عبد العلى بحر ١٢

[3] اشارة الى ان الايصال ليس بالفعل فيهما لانه لما لازم فهو بعد الملزوم او موصول الى الملزوم وكلاهما بالقوة ١٢ مولانا محمد عبد الحليم نور الله مرقده

هو يستلزم للوصول بالفعل او بالقوة فتكونان مستلزمتين للوصول بالقوة او اعم من القوة والفعل
فتكونان مستلزمتين للوصول الاعم وعلى كل تقدير كيف يصح حكم المحشى بالافتراق بين الدلالتين
بان الاولى غير مستلزمة للايصال المستلزم للوصول والثانية مستلزمة له والثالث انه لو اريد من
الايصال فى الدلالتين الايصال بالفعل فكل واحد منهما ينتقض بكل واحدة من الآيتين المذكورتين اى
قوله تعالى اما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى وقوله تعالى انك لا تهدى من احببت لعدم تحقق
الايصال بالفعل فيهما لدلالتهما على عدم الوصول اللازم للايصال وانعدام اللازم يستلزم انعدام الملزوم
ولو اريد منه الايصال بالقوة او الاعم منها ومن الفعل لم ينتقض شئ من المعنيين بهما كما لا يخفى على من له ادنى
فهم وتقرير الدفع ان المراد بالايصال فى كلتا الدلالتين الايصال بالفعل لكنه فى الاولى صفة
للوسيلة وفى الثانية للدلالة فلا يستلزم الدلالة الاولى الايصال المستلزم للوصول لان الدلالة
على الوسيلة الموصلة الى المط لما لم يستلزم السلوك عليها كيف يستلزم الايصال اللازم للوسيلة
بخلاف الثانية فان الايصال من لوازمها لا يمكن انفكاكها عنه فصح حكم الافتراق بين الدلالتين
بان الاولى غير مستلزمة للايصال المستلزم للوصول والثانية مستلزمة له فلا ينتقض الدلالة الاولى
بالآية الاولى لان ثمود وان اراهم الله تعالى الطريق الحق لكن لما استحبوا العمى على الهدى اى لم يسلكوا
عليه لم يصلوا الى المط وكذا لا ينتقض الدلالة الثانية بالآية الثانية لان شان النبى صلى الله عليه
وسلم انما هو اراءة الطريق لا الايصال ويمكن ان يدفع تقرير الدخل بالوجه الثالث بان تقرير الدخل
بهذا الوجه يدل على ان لقوله فاستحبوا العمى على الهدى دخلا فى النقض مع انه ستسمع انه ليس كك
قوله لم يكن فرق بين المعنيين تحققا وان كان الفرق بينهما بحسب المفهوم والحمل وفى بعض الحواشى
لو عمم الايصال فى الهداية بالمعنے الثانى وخصص الايصال فى الهداية بالمعنى الاول يبقى الفرق بحسب
التحقق لجواز ان يتحقق دلالة موصلة بالقوة ولم يتحقق دلالة طريق موصل بالفعل لان ايصال
الطريق بالفعل سلوك السالك فيه ويمكن ان لا يسلك م الدلالة موصلة بالقوة بمعنى ان سلك
وصل **قوله** فالنقض بقوله واما ثمود آه تفريع على ما تقدم من ان المراد بالايصال فى كلا المعنيين

الايصال بالفعل فالحاصل انه اذا تقرران المراد ة من الايصال الايصال بالفعل يكون ورود نقض
المعنى الثاني للهداية بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم ظاهر الاخفاء فيه لان معناه ح اوصلناهم الى المط
الذي هو الايمان مع انهم لم يؤمنوا ابنبيهم صالح صلى الله على نبينا وعليه وسلم وبهذا ايندفع ما قد يتخيل
من انه يمكن حمل قوله تعالى واما ثمود فهديناهم على المعنى الثاني بان يقد معناه واما ثمود فاوصلناهم
فاستحبوا الضلال على الهدى بان ارتدوا الان هذا انما يصح اذا ابثت انهم آمنوا اولا والحال انه ليس
كك ثم ة فائدة جليلة يجب التنبيه عليها هي انه اشار المحشي بهذا القول الى دفع ما قد يتوهم من انه
لا ينتقض المعنى الثاني بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم لانه لقائل ان يقول ان معنى هديناهم اوصلناهم
بالقوة الى الايمان ولا ريب في ثبوت هذا الايصال لثمود بل لجميع الفرق سواء كان من اهل الاسلام
او من اهل الكفر وتقرير الدفع ان توهمكم انما يتم لو صح الارادة من الايصال الماخوذ في الهداية الايصال
بالقوة مع انه ليس كك اذ المراد منه الايصال بالفعل كما عرفت وجه **قوله** معنى الآية آه جواب سوال مقدر اورده
المحشي في الحاشية المنهية بقوله فما قال بعض المشاهير ان هذا النقض مشترك لان استحباب العمى
على الايصال هو عدم الوصول واستحباب العمى على الارادة هو عدم الروية وكما لا يتصور بعد الايصال
عدم الوصول لانه مطاوعه كك لا يتصور بعد الارادة عدم الروية لانه مطاوعها ساقط مع ان فيه
خلطا بين الهداية والهدى واشتباها في مورد النقض انتهى فقوله فيها فما قال بعض المشاهير
الى قوله لانه مطاوعها بيان للسوال المقدر والمراد من بعض المشاهير محمد يوسف الكوسج القراباغي
فحاصل السوال ان كلا المعنيين للهداية منقوض بقوله تع واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على
الهدى لان الهدى مطاوع للهداية بكلا المعنيين اي اثرها المترتب عليها فيكون معناه على تقدير كونه
مطاوعا لها بمعنى الدلالة على ما يوصل اي ارادة الطريق الموصل وروية الطريق على تقدير كونه
مطاوعا لها بمعنى الدلالة الموصلة الوصول فعلى التقدير الاول يكون معنى الآية واما ثمود
فارينا هم الطريق ثم استحبوا العمى على الارادة اي لم يروا الطريق وهذا كما ترى لان عدم الروية
التي هي مطاوعة للارادة لا يتصور بعد الارادة لانه لا يمكن وجود الشيء بدون ما يترتب هو عليه

له اي الايصال بالقوة والمراد للارادة ١٢

وعلى الثاني يكون معناها واما ثمود فاوصلناهم الى المط فاستحبوا العمى على الايصال وهذا ايضا كما ترى
لان عدم الوصول الذي هو مطاوع الايصال لا يتصور بعد الايصال لان وجود الشيء بدون
اثره من الممتنعات فما وجه تخصيص النقض بهذه الآية بالمعنى الثاني للهداية وتقرير الجواب انا
لا نسلم ان الهدى مطاوع للهداية فيكون عبارة عن الوصول والروية بل معناه وجدان الطريق
بمعنى سلوك السالك عليه كما صرح به المص في شرح المقاصد ان معنى الآية دعونا ثمود الى طريق الحق
فاستحبوا الضلال اي فقدان طريق يوصل الى المط على الهدى اي وجدان طريق يوصل اليه فلا ينتقض
المعنى الاول بالآية المذكورة لانه يمكن ان يرى شخص طريقا موصلا ويفقده بان لم يسلك عليه
ليصل الى المط فالقول بان كلا المعنيين للهداية منقوض بهذه الآية فما وجه التخصيص بالمعنى الثاني
ساقط وما اجاب به الفاضل اليزدي عن السوال المذكور بعد تسليم كون الهدى مطاوعا للهداية
بالمعنيين من انه يمكن الضلال مع روية الطريق دون الوصول فلا يخفى ما فيه **قوله** فيها مع ان
فيه خلطا بين الهداية والهدى جواب ثان للسوال ووجه الخلط ظاهر فان كلام السائل يدل صريحا
على ان الهدى في قوله تعالى فاستحبوا العمى على الهدى بمعنى الارادة والايصال مع انهما معنيان
للهداية لا الهدى وانت خبير بما فيه فانه يفهم من القاموس ان الهدى والهداية بمعنى واحد فاين الخلط
وقيل في وجه الخلط انه فهم بعض المشاهير من كون الهداية بمعنى الارادة ان الهدى بمعنى الروية
وليس كك بل هو وجدان الطريق ولا يخفى على المتامل انه على هذا يصير وجه السقوط والخلط واحدا
مع ان كلام المحشي ينادي باعلى ندائه على تغايرهما فتامل واعلم انه لو اسقط عن السوال لفظ الارادة
في قوله على الارادة واورد بدله لفظ الروية وكذا الو اورد بدل لفظ الايصال الواقع في قوله على
الايصال لفظ الوصول لم يتوجه هذا الجواب كما لا يخفى على من له ادنى فهم **قوله** فيها واشتباها
في مورد النقض هذا جواب ثالث للسوال حاصله ان الش لم يجعل مورد نقض المعنى الثاني للهداية
قوله تع فاستحبوا العمى على الهدى حتى يتوجه عليه سوالكم من انه على هذا يكون النقض مشتركا بين المعنيين
بل انما جعله قوله تع واما ثمود فهديناهم وظ انه لا يتوجه عليه النقض الا بالمعنى الثاني دون الاول

له اشارة الى الجواب الثاني من نوع الى الضلال الاستحباب بعد الوصول منه

له الا ... عبد الحكيم ١٢

ومن ههنا يظهر وجه عدول المحشي عن تقرير نقض الشارح بالآية بما قرره الفاضل اليزدي من ان الهداية لو
كانت بمعنى الايصال استلزمت الوصول لامحالة فكيف يتصور الضلال بعد الوصول الى الحق
الى ان ثمود لم يؤمنوا بنبيهم صالح عليه السلام لان ذلك التقرير انما يتم لو جعل الشارح مدار النقض
قوله تعالى فاستحبوا العمى على الهدى مع انه ليس كذلك قال الشارح واحتمال التجوز مشترك دفع لما اجاب
به القائلون بكون الهداية موضوعة للمعنى الاول عن الانتقاض الواقع عليهم بالآية الثانية
من ان الهداية وان كانت موضوعة للمعنى الاول لكن اريد منها في الآية الثانية المعنى الثاني
على طريق المجاز فلا نقض بان المجاز مشترك بينكم وبين القائلين بكون الهداية موضوعة للمعنى
الثاني لان لهم ايضا ان يقولوا دفع نقض يرد عليهم بالآية الاولى بان الهداية وان كانت
موضوعة للمعنى الثاني لكنه يراد منها المعنى الاول مجازا فلا نقض في هذه الصورة ايضا **قوله** الاحتمالات
الخ يعني ان في المعنيين اللذين يستعمل فيهما الهداية اربع احتمالات اولها ان يكون المعنى الاول للهداية
اي الدلالة على ما يوصل الى المط معنى مجازيا والمعنى الثاني اي الدلالة الموصلة معنى حقيقيا وثانيها
عكسه وثالثها ان يكون لفظ الهداية مشتركا بينهما اشتراكا لفظيا وهو كون اللفظ الواحد موضوعا
لكل واحد من معناه كذا في حاشية الحاشية ورابعها ان يكون مشتركا بينهما اشتراكا معنويا وهو ان يكون
اللفظ موضوعا لمعنى واحد كلي له افراد فالواضع قد وضع لفظ الهداية بمعنى الدلالة ولها فردان
دلالة على ما يوصل ودلالة موصلة وتفسير المحشي للاشتراك المعنوي في حاشية الحاشية بقوله هو ان يكون
له معنى ومعنى اخر فرد له التفسير فاسد لانه يفهم منه ظاهرا ان احد المعنيين في الاشتراك المعنوي فرد
للآخر مع انه ليس كذلك بل يكون فيه المعنيان فردين لمعنى ثالث يكون اللفظ موضوعا بازائه
والظاهر هو الاحتمال الثاني لان تفسير اهل اللغة الهداية براه نمودن والهادي براه نماينده دليل
على ان المعنى الاول للهداية اي الدلالة على ما يوصل ليس معنى مجازيا اذ لا يبين في علم اللغة الا المعاني
الحقيقية اي الموضوعة لها فيكون المعنى الاول ح معنى حقيقيا ولما كان للمانع ان يمنع قول المستدل
اذ لا يبين آه بانه قد يبين في كتب اللغة المعاني المنقولة ايضا فلا يلزم من كون المعنى الاول

تفسير اللهداية في اللغة كونه حقيقيا لم لا يجوز ان يكون منقولا اشار المحشي الى دفعه بقوله ومن
المعلوم آه حاصله ان احتمال النقل لما كان خلاف الاصل اي الراجح اذ الحقيقة هو الراجح فلا يصار
اليه الا لضرورة دعت اليه والا يلزم ترجيح المرجوح وهي مفقودة فيما نحن فيه فتجويز النقل آه تجويز
المرجوح فثبت الجزء الاول من الاحتمال الثاني وهو ان المعنى الاول للهداية معنى حقيقي وبطل
الجزء الاول من الاحتمال الاول وهو كون المعنى الاول للهداية معنى مجازيا ثم لما قد بين في
علم الاصول انه اذا كان اللفظ مستعملا في المعنيين وعلم وضعه لواحد معين منهما لكن لم يعلم انه وضع
للمعنى الآخر منهما ام لا فالاولى ان يحمل على ان استعماله في المعنى الآخر على طريق المجاز لا على طريق انه وضع
له بان يكون مشتركا فلا يكون المعنى الثاني للهداية التي ثبت وضعها للمعنى الاول على سبيل القطع
واليقين معنى حقيقيا بل مجازيا فبطل الجزء الثاني من الاحتمال الاول وثبت الجزء الثاني من الاحتمال
الثاني فثبت الاحتمال الثاني وبطل الاول كل منهما بكلا جزئيه وكذا بطل الاشتراك ووجه الاولوية
المذكورة ان الحقيقة والمجاز لما كانا اكثر من الاشتراك فحمل اللفظ عليهما اولى من حمله عليه وثمة فائدة
جليلة يجب التنبيه عليها وهي انه اشار المحشي بقوله والظ آه الى الرد على قول الشارح ان احتمال
التجوز مشترك بان التجوز انما يمكن في المعنى الثاني للهداية لا الاول فلا يكون التجوز ح مشتركا لا للاول
لما ثبت حقيقية المعنى الاول فلم قال المحشي لفظ الظ الذي يوهم تجويز خلافه وعدم قطعيته لانا نقول
لما وجد استعمال الهداية في المعنى الثاني ايضا والاصل في الاستعمال المعنى الحقيقي اوهم هذا عدم قطعية
المعنى الاول لكونه موضوعا له فقط فعبر به عن لفظ الظ المشعر لعدم قطعيته **قوله** وقد صرح المص في
شرح المقاصد آه تاييد على حقيقية المعنى الاول بقوله ايضا حاصله ان القول الثاني اي القول
بحقيقية المعنى الثاني للهداية مما اخترعه بعض المعتزلة ولا اصل له عند اهل اللغة فيندفع به التدافع الذي
اورده جدي واستاذ استاذي كمال المحققين المتاخرين قدس سره بقوله انت خبير بان في كلامي
المص في شرح المقاصد وحاشية الكشاف تدافعا فان ما في شرح المقاصد يدل على ان المعنى الثاني اختراعي
وليس في اللغة وما في حاشية الكشاف يدل على انه معنى لغوي للاختلاف في استعمال اللغة وبناء

اختلاف المعنيين عليه وما نقل عن الجوهري على ما سياتي ايضا يخالف حاشية الكشاف على ما يظهر بالتامل انتهى
وتقرير التدافع ان ما حكم به المص في شرح المقاصد من اختراعية المعنى الثاني الهداية اي الايصال يدل
على انه ليس مستعملا في اللغة وما يفهم من حاشية الكشاف يدل على استعمال الهداية في الايصال على تقدير
تعديتها بنفسها وتقرير الاندفاع انه ما حكم المص في شرح المقاصد بان المعنى الثاني للهداية مخترع غير مستعمل
بل انما حكم فيه باختراعية حقيقية المعنى الثاني وهو لا ينافي ما في حاشية الكشاف لانه انما يدل على
استعمال الهداية في المعنى الثاني لا على كونه موضوعا له حتى يكون معنى حقيقيا لها **قوله** قدس سره
وما نقل عن الجوهري وسيجي بيانه فانتظره مفتشا قال الشارح وللمناقشة في امتناع حمله اي حمل قوله
انك لا تهدي من احببت على هذا المعنى اي المعنى الاول للهداية مجال ثم بين وجه المناقشة في
منهيته بقوله اي يمكن ان يقال الهداية في قوله تع انك لا تهدي من احببت بمعنى الدلالة على
ما يوصل بمعنى انك لا تتمكن من ارائة الطريق لكل من احببت بل انما يمكنك ارادته لمن اردناه انتهى ولما
اعترض عليه الفاضل اليزدي بثلث وجوه احدها يفهم من كلامه ضمنا وهو الذي اشار اليه المحشي بقوله
ان محل الخلاف الخ حاصله ان تفسير لا تهدي بلا تتمكن تفسير بالمعنى المجازي وهو ليس محل الخلاف
اذ محله انما هو المعنى الحقيقي هل يصح ارادته ام لا في هذه الآية والباقيان مذكوران في كلامه صريحا
اشار الى اولهما بقوله وان احتمال المجاز مشترك آه حاصله انه كما ارتكبتم المجاز لدفع نقض يرد على
المعنى الاول كذلك لقائل ان يرتكب التجوز في قوله تعالى فهديناهم بان يقال معناه قربناهم الى الهدى
بان اظهرنا عليهم مقدمات الايصال الى الحق من بعثة الرسول واظهار المعجزة على يده فاستحبوا العمى
على الهدى فلا نقض على المعنى الثاني بالآية الاولى ايضا فيكون احتمال المجاز مشتركا والى ثانيهما
بقوله ان التخصيص آه حاصله ان عدم تمكنه صلى الله عليه وسلم عام لكل واحد واحد من امة الدعوة
فلا وجه لتخصيصه بمن احببت ودفع الاولين بقوله حاصله آه توضيحه ان ليس قول الشارح في منهيته
بمعنى انك لا تتمكن آه تفسيرا لاصل معنى لا تهدي حتى يقال انه معنى مجازي ويتجه عليه الاعتراضان
المذكوران بل مراده نفي الارادة بحسب نفي التمكن يعني انك لا ترى طرق الاسلام لاحد بناء على

ان الارادة لا تتصور الا بالتمكن ولما لم يمكن منك التمكن عليها لان التمكن لا يكون الا من جهة نصب
الدلائل وخلق المعجزات وهو ليس الا من الله فكيف يحصل منك ارادة الطريق فالشارح ذكر
نفي التمكن الذي هو علة لنفي الارادة واراد به المعلول وهو نفي الارادة حقيقة وفيه ان المعجزات
وان كانت مخلوقة له تعالى لكن لا يلزم منه ان لا يكون الرسول صلعم هاديا بل الهداية قائمة بهما
وان كانت هداية الله تع تتمة لهداية الرسول صلى الله عليه وسلم فلا يصح نفي الهداية عنه صلعم ودفع
الثالث بقوله وكان في هذه الآية تسلية للنبي صلعم آه يعني ان تخصيص عدم تمكنه على ارادة الطريق
لمن احببت انما هو لتسلية النبي ودفع حزنه حين دعا عليه السلام لبعض اقاربه واحبائه الى الايمان
ولم يؤمنوا فالتخصيص انما هو لخصوصية محل نزول الآية وبهذا يندفع ما اجيب عن الاعتراض
الثالث بان محبته صلعم عامة لجميع امة الدعوة فمراده عز شانه من قوله من احببت ليس فردا معينا
من امته ليرد عليه الاعتراض بل المراد كل واحد واحد من امته صلعم على سبيل العموم كما يدل عليه لفظ
من الموضوعة للعموم وكذا ما قال هذا المجيب انه يمكن توجيه المناقشة التي بينها الشارح في المنهية
بانه يجوز ان يكون معنى الآية انك لا تقدر على الدلالة على ما يوصل الى المط لجميع امتك التي
ثبت محبتك اياهم بل لبعضهم الذين اردنا رؤيتهم الطريق بعينه وهم الحاضرون وبعض الغائبين
ممن اوصلت اليهم شرايعك تفصيلا ووجه الاندفاع ظاهر لان شان نزول هذه الآية يقتضي
التخصيص لا التعميم ونقل من يحيي المخصوص ايض ولا يمكن ان يقع **قوله** وللمناقشة آه اشارة الى
ان لا تهدي على معناه الحقيقي وانما التجوز في الاسناد بناء على تنزيله منزلة العدم كما في قوله تع وما رميت
اذ رميت لعدم متممات الهداية وهي المعجزات في يده صلى الله عليه وسلم لانه يمكن التجوز في الاسناد
في قوله تع فهديناهم ايضا بان يقا ان لفظ الهداية على معناها الحقيقي اي الايصال وانما نسبت اليهم
لتقريبهم اليه بظهور المعجزات الدالة عليه فاحتمال المناقشة بالتجوز في الاسناد مشترك فما وجه التخصيص ايض
قوله فان الدلالة آه يعني ان الهداية بمعنى الدلالة على ما يوصل لما كانت عامة شاملة لجميع امة
الدعوة يكون عدم تمكنه صلعم ايضا عاما فكيف يكون مخصوصا بالاحباء **قوله** وذلك ان تقول آه

هذا تقرير آخر للمناقشة بيانه ان الهداية بالمعنى الاول اى الدلالة على ما يوصل اعم من الدلالة
الموصلة لانها قد تكون معها كما اذا ارى احد لاحد طريقا يوصل الى المط وسلك عليه فيصل
السالك ح اليه البتة وقد لا تكون معها كما اذا اراه ولم يسلك عليه فلم يصل اليه ففى قوله تع
لا تهدى من احببت ذكر العام اى الهداية بمعنى الدلالة على ما يوصل واراده الخاص وهى
الدلالة مع الايصال فالنفى حقيقة انما يرجع اليه لا الى العام حتى يرد عليه النقض بان نفى
الهداية مطلقا منه غير صحيح لان من شان النبى صلعم ارادة الطريق فيكون ح حاصل معنى الآية
انك لا توصل لاحد الى المط لان الايصال انما هو من شانى لا من شانك انما شانك ارائة
الطريق ولما كان يرده آه سوال هو ان العام ليس بموضوع للخاص حتى يكون اطلاقه عليه
اطلاقا حقيقيا بل مجازى وقد كان الكلام فى المعنى الحقيقى دفعه المحشى بقوله من حيث انه هو فليس
كه مجازا آه توضيحه انه لما كان فى الخاص امران الخصوص والعموم وكان اطلاق العام على الخاص
من جهة اعتبار الخصوصية مجازيا لعدم وضعه له وبالاعتبار الثانى حقيقيا لان فى هذه الصورة لم يبق
بين العام والخاص فرق اصلا يكون اطلاق الانسان على زيد مثلا من حيث انه انسان مع
قطع النظر عن خصوصيته اطلاقا حقيقيا واذا عرفت هذا فاعلم ان ارادة الدلالة مع الايصال التى
هى فرد خاص للهداية بالمعنى الثانى منها انما يكون من جهة الاعتبار الثانى فلا يكون اطلاق الهداية
بمعنى الدلالة على ما يوصل على الدلالة الموصلة ح الا اطلاقا حقيقيا لا مجازيا لا يقال ان قياس
صورة النزاع على اطلاق الانسان على زيد قياس مع الفارق لان فى الانسان وزيد عموم
بحسب الصدق وفى الدلالتين عموم بحسب التحقق لانا نقول ان القياس آه فى مجرد اطلاق
العام على الخاص لا فى سائر الامور وانت خبير بما فى كلام المحشى من الاختلال فانه على تقدير ارادة
الدلالة مع الوصول من الدلالة على ما يوصل من حيث انها هى لم يكن بينهما فرق فنفيها لا يكون
الا بنفى كلا فردى الدلالة على ما يوصل فعاد النقض قهقرى فان شان النبى صلى الله عليه وسلم
كان ارادة الطريق بلا مرية ولا يمكن الجواب عنه بان النفى آه راجع حقيقة الى الطبيعة من حيث هى

اى الارادة من حيث هى على طريق موضوع المعملة القدمائية بواسطة نفى الفرد الخاص اى الدلالة
مع الوصول فان الطبيعة من حيث هى تنتفى بانتفاء فرد ايضا كما تقرر فى موضعه فالهداية
ح باقية على معناها الحقيقى ولا تجوز لانا نقول ان النفى الداخل على الفعل يفيد سلبه على العموم
فى العرف واللغة فنفى الهداية ح لا يمكن الا بانتفاء الافراد باسرها على انه يلغو ح قول المحشى ذكر العام
وارادة الخاص من حيث انه هو والقول بان كلام المحشى مبنى على تصريح الشيخ ابن الهمام ان اطلاق
الكلى على الفرد مطلقا حقيقة قول لا يصغى اليه فان تصريحه انما هو فى الاثبات دون النفى فانه
يقول ارادة فرد معين من النكرة المنفية مجاز قوله وما قال المص هذا دفع لما يرد على ما قال
المص فى شرح المقاصد ان الآيات المشتملة آه من ان حمل المص فى شرح المقاصد الهداية الواقعة
فى الآيات المشتملة على اسنادها اليه تعالى على خلق الايمان والاهتداء الذى هو الايصال
الى المط يدل على انها موضوعة للايصال وهو كما ترى لانه يخالف ما قد ثبت من اللغة
كما عرفت وقس عليه حال الاضلال والضلال بان هذا الحمل ليس من جهة انها موضوعة
للايصال بل من جهة ان الخاص هو العام فالهداية فى الحقيقة موضوعة للدلالة على ما يوصل
لكن لما كان الايصال فردا لها وخاصا منها اريد منها آه الايصال وانما قال المحشى
ينبغى دون يجب لان ارادة خلق الايمان من الهداية بمعنى الدلالة على ما يوصل وكذا خلق
الضلال من الاضلال لا ينحصر طريقها فى ان العام هو الخاص من حيث هو بل يجوز ان يكون
بطريق المجاز لكن لما كان ارادة الحقيقة اولى من المجاز كان الحمل عليها مما ينبغى ويليق لا مما يجب
قوله ونحوه كقوله تعالى يهدى من يشاء ويضل من يشاء قوله راجعة عندنا اى عند الاشاعرة قوله فتامل تلوح
بكلا القولين اى قوله حاصله آه وقوله ولك ان تقول آه فهذا اشارة الى عدم تمامية وجه
المناقشة كما بينته لك سابقا فتذكره قال الش قال المص فى حاشية الكشاف هذه محاكمة بين
الفريقين بان تعريف الفريق الاول مبنى على ان الهداية تتعدى الى المفعول الثانى بواسطة
حرف الجر اى الى او اللام لا مطلقا سواء تعدى بنفسها اليه او بواسطة حرف الجر فلا يشكرون

كون الايصال معنى الهداية على تقدير تعديتها بنفسها الى المفعول الثاني فلا ينتقض المعنى الاول
بقوله تع انك لا تهدي من احببت لان الهداية فيه متعدية بنفسها الى المفعول الثاني المقدر
وهو الحق فيراد منها الايصال وتعريف الفريق الثاني مبني على ان الهداية تتعدى بنفسها الى المفعول
الثاني لا مطلقا سواء كانت متعدية بنفسها او بواسطة الحرفين المذكورين فلا ينكرون على تقدير
كونها متعدية الى المفعول الثاني بواسطة حرف الجر ان معناها ارائة الطريق فلا ينتقض المعنى الثاني
بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم لان المراد من الهداية فيه ارائة الطريق اذ هي متعدية الى المفعول
الثاني المقدر اي الحق بواسطة اللام او الى فاذن يكون تعريف كل واحد من الفريقين للهداية
صحيحا قوله ان هذا القرآن يهدي اي الناس للتي اي للطريقة التي هي اقوم والمراد منها الايمان او الاعمال
الحسنة ففي هذه الآية المفعول الاول محذوف في المنهية بعض الناظرين من المشهورين قد زل
في قراءة قوله تعالى انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء وهو اعلم بالمهتدين
فقرء الى صراط مستقيم بعد قوله ولكن الله يهدي من يشاء وتوهم ان هذا الكلام منتقض بهذه الآية
فان الهداية الواقعة في موضعين ههنا بمعنى الايصال بقرينة التخصيص مع ان الهداية في الموضع الثاني
منها متعدية بالى انتهى ووجه الزلة ظاهر فانه لم يقع في القرآن المجيد الى صراط مستقيم بعد قوله تعالى
ولكن الله يهدي من يشاء حتى ينتقض كلام المص به قوله ولا يتوهم من هذا الكلام اي كلام المص في
حاشية الكشاف الاشتراك اللفظي آه دفع توهم يتوهم آه من ان كلام المص في حاشية الكشاف
يدل على ان الهداية موضوعة لكل واحد من معنى الايصال وارائة الطريق وهذا هو الاشتراك
اللفظي مع انه قد ثبت نفيه بالدليل كما عرفت بان كلام المص انما يدل على تعدد استعمال الهداية
تارة في الايصال اذا كانت متعدية بنفسها الى المفعول الثاني وتارة في ارائة الطريق وهي اذا كانت
متعدية اليه بواسطة حرف الجر لا على تعدد وضعها للمعنيين المذكورين حتى يكون استعمالها فيهما على
طريق الاشتراك اللفظي قوله ولا يتوهم ايضا ان التزام التقييد آه جواب لتوهم آخر يتوهم وروده على ما سبق
من كون الدلالة على ما يوصل معنى حقيقيا للهداية بيان التوهم انه يفهم من حاشية الكشاف

ان فهم الدلالة على ما يوصل من الهداية انما يكون اذا كانت مقيدة بكلمة اللام او الى والتقييد من امارات
المجاز فيلزم ان يكون دلالة الهداية على ما يوصل مجازية مع انه قد ثبت من اللغة انها حقيقية و
تقرير الجواب انا لا نسلم ان الهداية مقيدة بحرف الجر وانما هي مقيدة بالمفعول الثاني بواسطة
حرف الجر فهو واسطة لتقييدها به لا انه قيد لها وان توهم ان الهداية وان لم تصر مقيدة بحرف
الجر لكنها مقيدة بالمفعول الثاني بواسطته والتقييد من امارات المجاز فعاد الاشكال فهو
يدفع بان تقييد الهداية بالمفعول الثاني انما هو من جهة ان المفعول من لوازمها لتوقف فهم
معنى الفعل المتعدي عليه وهذا التقييد ليس من امارات المجاز اذ التقييد الذي هو منها بمعنى انه لا يفهم
المعنى الحاصل بالتقييد اذا ترك التقييد بل يفهم غيره وهو لا يوجد آه اذ لو ترك المفعول الثاني للهداية
انما نجعلها نازلة منزلة الغير المتعدي الى المفعول الثاني كما في هداني الله والله الهادي واما
مع قطع النظر عنه لا يفهم منها معنى آخر بل انما يفهم منها في الصورة الاولى الدلالة على ما يوصل وفي الثانية
لم يفهم معنى اصلا وبهذا يندفع ما افاده جدي استاذ استاذي كمال المحققين المتاخرين قدس سره
بقوله اعلم ان من امارات المجاز عندهم التزام التقييد بمعنى ان لا يفهم ذلك المعنى بدون
التقييد كظلمة الكفر ونور الايمان وان ترك التقييد يفهم شيء آخر غير ذلك المعنى كمطلق الظلمة
والنور فتوهم التجوز انما يتم آه اذا ثبت ان المعنى الاول لا يفهم بدون التقييد بل يفهم الثاني
كما يشير اليه قول المص في حاشية الكشاف وزعم المحشي ان التعدي بحرف الجر مقيد بالمفعول
والحرف واسطة في التقييد لغو اما اولا فلان الحرف ان كان واسطة فالتقييد الكائن من
قبيل المذكور فلا بد من المجازية على ما عرفت والا فلا دخل لقوله الحرف واسطة واما ثانيا
فلان الحرف دائما يكون واسطة لتقييد الفعل بالاسم وايصال معناه اليه وهذا هو معنى التقييد
بالحرف لا ان يكون الحرف بنفسه منفردا قيدا للفعل فان استعمال الحرف بغير ان يكون وسيلة
الى الاسم لا يصح البتة فما وجه التخصيص انتهى وبيان الدفع ان آه ليس التقييد الا التقييد بالمفعول
الثاني الذي هو من مقتضيات الفعل المتعدي الى المفعول الثاني بواسطة حرف الجر وهذا التقييد

ليس من امارات المجاز لعدم صدق تعريف التقييد الذي هو منها عليه انما اورد المحشي قوله الحرف واسطة في التقييد لزيادة الايضاح بان التعدي بالحرف الى المفعول الثاني انما هو مقيد بالمفعول الثاني لا الحرف وما قال عمي قدوة المحققين المتأخرين وتبعه بعض الافاضل من ان لفظ الهداية على ما قال صاحب الكشاف يفهم منه بدون انضمام الى واللام معنى الايصال مع انضمامهما يفهم منها معنى الارادة فهذه امارة مجازية ففيه ان كلام صاحب الكشاف لا يدل الا على ان الهداية اذا تعدت بنفسها الى المفعول الثاني يفهم منها معنى الايصال ولا يدل على انه بدون انضمام الى واللام اليها يفهم منها معنى الايصال بل سكت عنه ولا يستلزم عدم الانضمام ان يكون الهداية متعدية بنفسها الى المفعول الثاني لجواز ان لم يذكر المفعول الثاني لهما بناء على جعلها نازلة منزلة الفعل الغير المتعدي الى المفعول الثاني قوله وقد نقل الجوهري حيث قال في الصحاح وهديته الطريق والبيت هداية اي عرفته هذه لغة اهل الحجاز وغيرهم يقول هديته الى الطريق والى الدار حكاها الاخفش انتهى حاصل ما قاله الجوهري ان الهداية ليست الا بمعنى الدلالة على ما يوصل اي الارادة الا انها في لغة الحجاز تتعدى بنفسها وفي غيرها بالحرف فغرض المحشي من ايراد قول الجوهري اما الايماء الى جواب آخر للتوهم الثاني بعد تسليم ان التعدي بالحرف مقيد به تقريره ان الهداية بمعنى الدلالة على ما يوصل وان كانت في الاخير مقيدة بالحرف لكن هذا التقييد ليس من امارات المجاز فان الجوهري قد نقل ان الهداية تتعدى بنفسها الى المفعول الثاني في لغة الحجاز فيقال هديته الطريق ولا ريب في ان الهداية في هذا القول ليست الا بمعنى الارادة فلو كان التقييد بحرف الجر من التقييد الذي هو من امارات المجاز وعلامتها لما فهم منها في هذا القول معنى الارادة لانك قد عرفت ان التقييد الكذائي عبارة عن ان لا يفهم المعنى الحاصل بالتقييد بدونه واما تعريض على المص بان حكمه في حاشية الكشاف ان في صورة كون الهداية متعدية بنفسها الى المفعول الثاني يفهم منها الايصال مخالف للمنقول من الجوهري فانه يدل على انه يستعمل في لغة الحجاز متعدية بنفسها فيقال هديته الطريق مع انها في هذا القول

ليست الا بمعنى الدلالة على ما يوصل لا الدلالة الموصلة وينبغي ان يعلم انه على كلا غرضي المحشي يكون ذكر قول الجوهري ان الهداية تتعدى بالحرف في غير لغة الحجاز استطراديا اولا دخل له في الجواب والتعريض قيل ان محصل كلام الجوهري ان لفظ الهداية مشترك لفظي بين كلا المعنيين فان اهل الحجاز يستعملونها فيهما مع تعديتها بنفسها الى المفعول الثاني وكذا في لغة غيرهم يستعمل في كلا المعنيين مع تعديتها الى المفعول الثاني بالحرف عندهم اقول كلامه انما يتم لو ثبت ان لفظ الهداية عند الجوهري موضوعة للايصال ايض مع ان كلامه السابق على القول المنقول منه آنفا يدل على خلافه حيث قال الهدى الرشاد والدلالة يؤنث ويذكر يقال هداه الله للدين هدى قوله في التفسير الاول لما يرد على الشر بانه لو فسر السواء بالوسط كما هو الظ حيث قال الجوهري في الصحاح سواء الشيء وسطه فيكون معنى هدانا سواء الطريق حينئذ هدانا الطريق الذي هو الوسط اي لا ارتفاع فيه ولا انخفاض فيه لان وسط كل شيء عدله والطريق العدل هو الذي لا يكون فيه ارتفاع ولا انخفاض لا يلزم التكلفات الثلث كما يلزم في التفسير الاول حيث اريد من السواء الاستواء ثم جعل الاستواء بمعنى المستوي واضيف الصفة الى موصوفها فلم ترك الشر ذلك التفسير اشار المحشي الى دفعه بوجوه اربع لكن ثلث منها مبنية على تسليم ان المستوي تفسير للسواء والرابع منها على انه تفسير للام العهد في الطريق ولهذا افرده عن الثلث الاول بقوله وقيل انه يكون آه فحاصل الوجه الاول الذي اشار اليه المحشي بقوله فان السواء اما بمعنى المستوي انا لا نجعل السواء بمعنى الاستواء اولا ثم نجعل الاستواء بمعنى المستوي واضيف الصفة الى الموصوف حتى يلزم منه التكلفات الثلث بل نجعل السواء اولا بمعنى المستوي كما فسره صاحب الكشاف في قوله تعالى سواء للسائلين فلا يلزم ح الا تكلفان وهو جعل السواء بمعنى المستوي ثم اضافة الصفة الى موصوفها لا الثلث فعلى هذا الوجه يكون المستوي بيانا لمعنى السواء وحاصل الوجه الثاني الذي اوحى اليه بقوله او بمعنى الاستواء انه يراد من السواء الاستواء ويعبر عنه بالفارسية براست شدن ثم يجعل صفة للطريق على المبالغة على طرز قولهم زيد عدل فيكون تقدير الكلام ح في الاصل الطريق الاستواء فلا يلزم ح الا التكلفان

المذکوران فی الوجه الاول دون الثلث وحاصل الوجه الثالث الذی نبه علیه المحشی بقوله او الوسط انه یراد من السواء الوسط کما فهم المورد فوصف به الطریق کنایة عن الطریق المستوی لانه ملزومه فلا یلزم ح الا تکلف واحد وهی اضافة الصفة الی موصوفها ویکون قول الش ای الطریق المستوی بیانا لحاصل معنی سواء الطریق علی هذین الوجهین وحاصل الوجه الرابع الذی اورده بقوله ویحتمل ان یکون اه ان الطریق المستوی تفسیر للطریق الذی وقع فی قوله سواء الطریق فالمستوی ح یکون بیانا للام العهد فی الطریق لا تفسیر اللسواء حتی یلزم منه التکلفات المذکورة فیکون تقدیر الکلام ح هدانا سواء الطریق المستوی والسواء ح اما بمعنی الاستواء او بمعنی الوسط فلم یلزم انه ترک الشارح تفسیر السواء بالوسط لانه داخل فی التفسیر الاول ولا یلزم منه التکلفات الثلث المذکورة

قوله وفی التفسیر الثانی ای قوله والصراط المستقیم وفی هذا القول تلمیح الی قوله تع اهدنا الصراط المستقیم قیل ان التفسیر الاول بالنظر الی السواء والثانی بالنظر الی الطریق ولا یخفی ما فیه فان التفسیر الاول لیس تفسیرا بالنظر الی السواء فی جمیع الاحتمالات الاربع المذکورة کما عرفت آنفا علی ان التفسیر الثانی تفسیر بالنظر الی مجموع السواء الطریق لا الطریق فقط لانه من البین ان الصراط تفسیر للطریق والمستقیم للسواء قوله اشارة الی ان الطریق المستوی اه اعلم ان الطریق المستوی والصراط المستقیم اللذین وقعا تفسیرین لسواء الطریق لابد ان یکونا متحدین البتة والا لم یکونا تفسیرین له والمستقیم لما لم یکن الا واحدا لا تعدد فیه بالجنس والنوع لانه عبارة عن اقصر البعد بین الطرفین سواء کان جسما او سطحا او خطا وهو لا یکون الا واحدا فلا یکون الصراط المستقیم الا طریقا واحدا فیکون الطریق المستوی ح ایض واحدا والا انتفی الاتحاد بینهما فیکون التفسیر الثانی ح اشارة الی ان کلا من الطریق المستوی والصراط المستقیم طریق واحد ومنه یستنبط وجه قول المحشی ان المراد بالاستواء الاستقامة لانه لما ثبت اتحاد المستقیم والمستوی اللذین هما مشتقان لزم منه اتحاد الاستقامة والاستواء اللذین هما مبدءان لهما لان اتحاد المشتقین یستلزم اتحاد المبدئین ولهذا یعبر عن الاستقامة ایضا بالفارسیة براست شدن ثم اعلم

ان اقتصار المحشی فی الحاشیة المنهیة علی تفسیر الخط المستقیم حیث قال هو اقصر الخطوط الواصلة بین النقطتین وهو لیس الا خطا واحدا انتهی مما لا وجه له **قوله** وحاصل التفسیر الثالث ان المراد بالصراط المستقیم اه اشارة الی دفع ما اورده السید ابو الفتح علی قول الش المراد به نفس الامر عموما من ان المقصد الحقیقی من جملة نفس الامر فعد نفس الامر علی وجه العموم طریقا غیر مناسب انتهی وحاصل الدفع ان کلام المورد انما یتم لو کان المقصد الحقیقی من افراد نفس الامر ونحن لا نم لم لا یجوز ان یکون المقصد الحقیقی من نفس الامر بمعنی مطابق العقائد الحقة عموما ای الحکی عنه لما فانقلت سیاق قول الش والمراد به الخ یدل علی انه تفسیر لسواء الطریق فینبغی للمحشی ان یرجع ضمیره الواقع فیه الی سواء الطریق مع انه قد ارجعه الی الصراط المستقیم حیث قال ان المراد بالصراط المستقیم مطابق العقائد الحقة عموما فما وجهه قلت لما کان الصراط المستقیم تفسیرا لسواء الطریق وقریبا بالضمیر ارجعه الیه وارجاعه الیه عین ارجاعه الی سواء الطریق لا یقال لم حمل المحشی نفس الامر علی مطابق العقائد الحقة التی لا تکون الا التصدیقات مع ان الظ منها ما هو اعم منه ومن مقابله لانا نقول ان لفظ نفس الامر مطلق غیر مقید والمطلق اذا اطلق یتبادر منه الفرد الکامل ولیس الفرد الکامل لنفس الامر الا مطابق العقائد الحقة عموما دون غیره ومن ثم یستنبط جواب الایراد الثانی الذی اورده ذلک المورد من ان الحکم بوقوع الهدایة علی وجه العموم غیر صحیح اذ یخرج العلم بما لا نقدر علی تحصیله لکنه الواجب ثم المراد من مطابق العقائد الحقة مطلق المطابق علی طریقة المهملة القدمائیة فیخرج بعض الاحکام المعینة من احوال السموات والارض وما فیهما لا یضر العمومیة اذ صدق المهملة لا یقتضی وجود جمیع افراد موضوعها وقد وقع فی بعض نسخ الحاشیة بدل قوله مطابق مطلق والتقریر ظاهر قوله والاول ای مطابق العقائد الحقة عموما انسب لانه مناسب اه اعلم انه قد اشار المحشی بهذا القول الی رد ما قال الفاضل الیزدی فی وجه الانسبیة من حصول البراعة الظاهرة بالنسبة الی قسمی الکتاب بان وجه الانسبیة هو ما ذکرناه لا ما ذکره لان براعة الاستهلال عندهم عبارة عن اتیان الفاظ مخصوصة بمقصود الکتاب فی الخطبة ومن الظ ان سواء الطریق الذی ارید به ح مطابق العقائد الحقة عموما لیس کذلک اذ هو غیر مختص بمقصودی الکتاب ای المنطق والکلام لانه یوجد فی غیرهما ایض قال الش التوفیق جعل الاسباب موافقة للمطلوب سواء کان خیرا او شرا وهذا معناه اللغوی واما معناه العرفی

فيقبل عند بعض المتكلمين الدعوة الى الطاعة وعند بعضهم خلق القدرة على الطاعة وعند بعضهم خلق الطاعة ولهذا
لا يستعمل في العرف والشرع الا في الخير فعلى الاول من المعنى الاخر يكون هذه الفقرة تاكيد القوله هدانا سواء الطريق
وعلى الآخرين يكون تاسيسا ان حملت الهداية على الارادة وبالعكس ان حملت على الدلالة الموصلة قوله لان نظائه
يعني ان هذا المقام مقام الحمد ولما كان حمد الحامد بالنعم التي تصل اليه من المحمود اقوى من حمده بالنعم التي لم تصل
منه اليه ينبغي ان يكون لنا متعلقا بامر يستفاد به وصول النعمة وهي مرافقة التوفيق الى الحامد اي المص ليكون حمده
النعم على وجه الكمال والاقوى هو لا يحصل الا على تقدير ان يكون لنا متعلقا بالرفيق دون غيره كما نبه عليه المحشي
في منهيته بقوله لانه يحتمل على ذلك التقدير ان يكون رفيقا لنا او لغيرنا كما يقع اعطيت زيدا فرسا لا جلك انتهى قوله
ما في حيز المضاف اليه آه حاصله ان تقدم ما في حيز المضاف اليه اما على المضاف اليه فقط دون المضاف او مع
المضاف ايضا فعلى الاول يلزم الفصل بمعمول المضاف اليه بين المضاف والمضاف اليه وعلى الثاني يلزم تقدم
المضاف اليه على المضاف لانه لما تقدم معمول المضاف اليه على المضاف لا بد ان يتقدم المضاف اليه على المضاف
البتة لاستلزام تقدم المعمول تقدم العامل وكلا اللازمين باطلان واعلم انه على تقرير المحشي يكون ضمير عليه الواقع في
قول الشارح لامتناع تقدم ما في حيز المضاف اليه عليه عائدا الى المضاف اليه ودون المضاف كما قال الفاضل اليزدي
لانه على هذا يلزم استحالة واحدة فقط وهو تقدم المضاف اليه على المضاف وهذه الاستحالة عين الاستحالة المبينة
في الوجه الثاني فلم يكن ح بين الوجهين فرق الا بحسب اللفظ وهو ان الوجه الاول بالنظر الى خصوص المضاف والمضاف
اليه والثاني بالنظر الى مطلق العامل والمعمول ودون المعنى والمآل فحمله على الفرق بين الوجهين اللذين اوردهما الشارح لعدم
مساعدة اللفظ تعلق لنا برفيق آن الوجه الاول منها وهو الذي ادى اليه الشارح بقوله لامتناع آه بالنظر الى المضاف
اليه ومعموله ولزوم احدى الاستحالتين لا على التعيين اما الفصل بمعمول المضاف اليه بين المضاف والمضاف اليه او
تقدم المضاف اليه على المضاف كما عرفت والوجه الثاني منهما وهو قوله ولان المعمول آه بالنظر الى مطلق العامل
ومعموله لا بالنظر الى خصوصية المضاف والمضاف اليه ومعموله وان كان العامل ح مضافا اليه وهو رفيق والمعمول
لنا معمولا للمضاف اليه والى لزوم تقدم المضاف اليه على المضاف فقط وتقريره ان المعمول لا يصح وقوعه الا فيما صح
وقوع عامله فيه فلو تعلق لنا برفيق لكان يصح ان يقع الرفيق موقع لنا الذي هو مقدم على المضاف فيلزم

تقدم المضاف اليه اي الرفيق ح على المضاف اي الخيرة بحث اما اولا فلانه لا يلزم من تقدم معمول المضاف
اليه على المضاف تقدم المضاف اليه على المضاف بل تقدم المضاف على المضاف اليه بناء على ان المضاف عامل في المضاف اليه
وتقدم المعمول يستلزم تقدم العامل والجواب منه بوجوه اما اولا فنمنع الاستلزام المذكور كليا فان تقدم
المعمول بالفعل وان استلزم صحة تقدم عامله لكن لا نم ان صحة تقدم المعمول يستلزم صحة تقدم عامله فتقدم
لنا وان استلزم صحة تقدم الرفيق الذي هو عامله البتة لكن صحة تقدم الرفيق لا يستلزم صحة تقدم الخيرة الذي هو عامله
حتى يلزم منه تقدم المضاف على المضاف اليه واما ثانيا فبان تقدم المعمول من حيث انه ملزوم تقدم
تقدم العامل من حيث انه لازم فيلزم تقدم المضاف اليه على المضاف بحسب الرتبة واما ثالثا فنمنع
ان المضاف عامل في المضاف اليه ليستلزم تقدمه تقدمه بل العامل فيه حرف الجر من من واللام غيرهما فتامل
في الاجوبة واما رابعا فبما قيل بعد تسليم ان المضاف عامل في المضاف اليه من انا لا نم انه اذا تقدم
المضاف اليه على المضاف بقي معمولا حتى يقم ان تقدمه يستلزم تقدمه واما ثانيا فلانه لا ريب في انه لا
يلزم ح في الواقع الا استحالة واحدة وهو تقدم المضاف اليه على المضاف فلا يكون ح بين الوجهين
فرق الا بحسب اللفظ كما لا يخفى قال بعض الاعاظم مد الله ظلاله الظليل لو قرر الوجه الاول بان امتناع تقدم
معمول المضاف اليه على المضاف من ضروريات العربية من غير بناء على لزوم تقدم المضاف اليه على المضاف
الذي هو ممتنع وقرر الوجه الثاني بلزوم هذه الاستحالة لظهر الفرق انتهى قال المحشي في حاشية المنهية
النسخ ههنا مختلفة بعضها مع الواو في قوله ولان ومع اليه في قوله المضاف اليه وبعضها مع الواو فقط بدون اليه
وبعضها بالعكس وبعضها بدون الواو وبدون اليه والظاهر ان النسخ التي بدون الواو غير صحيحة لان امتناع تقدم
ما في حيز المضاف والمضاف اليه عليهما من ضروريات العربية لا يحتاج الى البيان انتهى فالتوجيه الذي ذكره
المحشي للفرق بين الوجهين انما هو بالنظر الى النسخة الاولى قوله فيها وبعضها مع الواو فقط بدون اليه وكذا
لامتناع تقدم ما في حيز المضاف عليه اي المضاف سواء كان معمولا للمضاف والمضاف اليه لان المعمول
لا يقع آه قوله فيها وبعضها بالعكس اي بدون الواو في قوله ولان ومع اليه في قوله المضاف اليه فيكون ح
قوله لان آه دليلا لقوله لامتناع ويكون ضمير عليه في قوله المضاف اليه عليه عائدا الى المضاف فالحاصل

ان تقدم ما فی حیز المضاف الیه علی المضاف ممتنع لان ما فی حیز المضاف الیه یکون معمولا فلو صح تقدمه
علی المضاف صح تقدیم المضاف الیه علی المضاف ایض لاستلزام تقدم المعمول تقدم العامل ح لا یجوز ان
یعود الی المضاف الیه لان لتقدیم ما فی حیز المضاف الیه علی المضاف الیه صورتین احدیهما تقدیمه علی المضاف
وثانیتهما تقدیمه علی المضاف الیه فقط ومن البین ان الدلیل الذی اورده الشم بقوله لان المعمول آه لا ینطبق
الا علی امتناع الصورة الاولی دون الثانیة کما لا یخفی علی من له ادنی لب فلم یتم التقریب اذ لم یثبت الدلیل
امتناع کلتا الصورتین الذی هو المقصود قوله فیها و بعضها بدون الواو وبدون الیه فیکون العبارة هکذا
لامتناع تقدم ما فی حیز المضاف علیه لان المعمول آه فعلی هذه النسخة ایض یکون قوله لان آه دلیلا
للامتناع فالحاصل ان ما فی حیز المضاف لا یخلو اما ان یکون معمولا للمضاف او المضاف الیه فلو تقدم
علیه یلزم ان یکون المضاف او المضاف الیه مقدما علی المضاف لان المعمول لا یقع الا حیث یصح وقوع
العامل فیه قوله فیها والظ آه فعلی النسختین اللتین فیهما حرف الواو علی قوله لان یکون قوله لامتناع وقوله
لان دلیلین لعدم مساعدة اللفظ لتعلق لنا بالرفیق وعلی النسختین الباقیتین یکون مجموع قولیهما
المذکورین دلیلا واحدا علیه قال الشم اذ یکفیه رائحة من الفعل قال الفاضل الیزدی وذلک لانه
لما کان طالبا للتعلق بالفعل بالذات منها وجد او یصح استنباط معنی الفعل ولو التزاما عنه ولو متاخرا
عنه صح ان یعمل فیه ولذا یعمل فیه الجامد باعتبار کونه ملزوما للمشتق نحو اسد علی ای صائل قال الشم
علی محاذات ما ذکره المص فی المطول فی قول صاحب التلخیص واکثرها للاصول مجازا ان للاصول
متعلق بمحذوف یفسره قوله مجازا لان معمول المصدر لا یتقدم علیه لانه عند العمل مأول بان مع
الفعل وهو موصول ومعمول الصلة لا یتقدم علی الموصول لکونه کتقدم جزء الشیء المرتب الاجزاء
علیه لکن الاظهر انه جائز اذا کان المعمول ظرفا او شبهه قال الله تعالی فلما بلغ معه السعی ولا تاخذکم بهما
رافة ومثل هذا کثیر فی الکلام والتقدیر تکلف ولیس کل ما یؤول بشیء حکمه حکم ما اول به مع ان الظرف
مما یکفیه رائحة من الفعل انتهی قوله وذلک لان الخیر آه قد کان المشهور فی تقریره فی سالف الزمان
ان المطلوب الخیر ذاتی لمفهوم التوفیق بحسب العرف والشرع فلو تعلق لنا بجعل یکون المجعول التوفیق

والمجعول الیه خیر رفیق الذی هو ذاتی للتوفیق فیلزم تخلل الجعل بین الذات والذاتی ای جعل الجاعل الذاتی
للذات وتثبیته لها وهو ممتنع لان جعل الذات عبارة عن جعل الذاتیات فلا یحتاج ح ثبوتها لها الی جعل
جاعل ومما اتجه علیه انا لا نسلم ان الخیر ذاتی لمفهوم التوفیق لم لا یجوز ان یکون حاله حال البصر بالنسبة الی العمی
بان یکون نسبة المط الی الخیر ذاتیة للتوفیق ویکون الخیر خارجا عنه ولو سلمناه فاعتبار الخیر فی مفهوم التوفیق
لا یکون الا من جهة انه صفة للمط ومن البین انه بهذا الاعتبار لم یقع مجعولا الیه حتی یلزم به تخلل الجعل بین الذات
والذاتی وانما وقع مجعولا الیه علی انه صفة للتوفیق وهو بهذا الاعتبار لما لم یکن ذاتیا للتوفیق لا شناعة فی تخلل
الجعل بینهما وبالجملة ان الخیر الذی هو جزء للتوفیق لیس مجعولا الیه والخیر الذی هو مجعول الیه لیس ذاتیا له وعلی کل من
التقدیرین لا یلزم المجعولیة الذاتیة علی ان المجعول الیه انما هو خیر رفیق وهو لیس ذاتیا للتوفیق فلا یلزم به المجعولیة
الذاتیة فان قیل ان الخیر مطلق بالنسبة الی خیر رفیق فلما وقع خیر رفیق مجعولا الیه یقع الخیر المطلق ایض مجعولا
الیه لاستلزام مجعولیة المقید مجعولیة المطلق وقد فرض ان الخیر المطلق جزء للتوفیق فعاد الاشکال قهقری
یقال انه علی هذا لا یلزم تخلل الجعل بین الشیء وجزءه الا بالعرض وبواسطة المقید ونحن لا نمنعه انما نمنع
الجعل المستانف بینهما عدل عنه الی تقریر آخر هو ان خیر رفیق لازم لماهیة التوفیق فلو کان لنا متعلقا
بجعل یلزم تخلل الجعل بین الشیء ولازمه وهو مح لانه لما وجد الذات من الجاعل وجد لازمه البتة والا یلزم
انفکاک اللازم عن الملزوم فکیف یحتاج ثبوت اللازم للملزوم ح الی جعل جاعل اذ الاحتیاج الیه انما یکون
فیما یمکن فیه انفکاک المجعول الیه عن المجعول دون غیره فاللام علی هذا التقریر فی الخیر فی قول المحشی لان الخیر
عوض عن المضاف الیه وهو الرفیق فان قلت تقریر کلام المحشی بهذا النمط لا یلائم قوله لامتناع تخلل الجعل
بین الشیء وذاتیاته اذ الذاتی یطلق علی الجزء دون اللازم قلت لا نم ان الذاتی لا یطلق علی اللازم
فان الذاتی له معنیان عندهم احدهما المنسوب الی الذات سواء کان داخلا فی الذات وجزء لها او
خارجا غیر منفک عنها ای اللازم والآخر ما یکون منسوبا الی الذات بالدخول فقط ومراد المحشی من الذاتی
المعنی الاول دون الثانی قال عمی قدوة المحققین المتاخرین بعد فیه نظر فان لوازم الذات ما لا یتخلف
عنها فی الظرف ذهنا کان او خارجا کالزوجیة بالنسبة الی الاربعة فاینما وجدت الاربعة وجدت الزوجیة

ولا يكون التوفيق بالنسبة الى خير المرافقة كك فان الكفار يتصورون مفهوم التوفيق وحقيقته ولا يحصل لهم
خير المرافقة وبالجملة ان التوفيق بحسب الوجود الخارجي يستلزم خيرية المرافقة واما بحسب الوجود الذهني فلا
يستلزم اصلا فيكون خيرية المرافقة من لوازم الوجود الخارجي ولوازم الوجود الخارجي مجعولة بالاتفاق فافهم
انتهى اعلم ان المحقق قدس سره اشار بقوله فافهم الى جواب النظر تقريره انه ان اراد صاحب النظر بقوله فان الكفار
آه ان الكفار يتصورون مفهوم التوفيق ولا يحصل في ذهنهم مفهوم خير المرافقة فمسلم لكن هذا لا ينافي كونه لازما
بينا له بالمعنى الاعم الذي هو عبارة عما يلزم من تصور الملزوم واللازم والنسبة بينهما الجزم باللزوم
اذ لا يلزم من عدم حصول مفهوم خير المرافقة عند تصور مفهوم التوفيق الذي هو ملزومه في الذهن عدم
جزم اللزوم بينهما عند تصورهما مع تصور النسبة التي بينهما بل الجزم به ضروري فانا نعلم قطعا ان من تصور
معنى التوفيق وخير رفيق والنسبة بينهما جزم باللزوم بينهما وانما ينافي لو كان لازما بينا بالمعنى الاخص
الذي هو عبارة عما يلزم من تصور الملزوم وحده تصور اللازم ومراد المحشي من اللازم اه اللازم البين بالمعنى
الاعم دون الاخص وان اراد ان التوفيق وجد في ذهنهم لكن لم يوجد خير المرافقة لهم لان العمل بدون الايمان
لا ينفع ففيه ان في الوجود الخارجي ايضا يكون كك فكيف يكون خير المرافقة ح من لوازم الوجود الخارجي
وقيل لدفع المجعولية الذاتية بان المح انما هو مجعولية ثبوت الذاتي للذات بجعل مستانف سوى الذات
لا جعل نفس الذاتي ثبوته او جعل ثبوته بالعرض فيجوز ان يكون معنى قول المص وجعل لنا التوفيق خير رفيق
باحد الصورتين الاخيرتين لا الاولى فتامل وقيل لدفعها بانها انما تستحيل في الماهية الحقيقية دون الاعتبارية
ولا ريب في ان ماهية التوفيق اعتبارية فلا شناعة ح في لزوم المجعولية الذاتية فيها ولا يخفى ما فيه فان الدليل
الذي اقمناه على بطلانها يجري في كل ماهية حقيقية كانت او اعتبارية وبعد بقي ههنا اشكال وهو انه اذا
كان على تقدير تعلق لنا بجعل يلزم المجعولية الذاتية التي هي باطلة يكون تعلقه به باطلا فلا وجه لاطلاق
الشارح بالركيك على هذا التعلق فانه انما يطلق على ما يصح ولا يليق الا على الباطل ويمكن الجواب
عنه بان يصحح تعلق لنا بجعل ايضا وجهاد وهو ان يجعل جعل بمعنى خلق وخير رفيق حالا مؤكدا للتوفيق
لا مفعولا ثانيا للجعل حتى يلزم المجعولية الذاتية وقيل في الجواب عنه بان الشارح ما اراد بالركاكة معناها الحقيقي

بل معناها المجازي اي البطلان ولا يجاب عن الاشكال بانا لا نلتزم تجريد التوفيق عن الخير فلا يكون الخير
على هذا التقدير معتبرا فيه لا من حيث انه ذاتي له ولا من حيث انه لازم له فلا يلزم المجعولية الذاتية ح
اصلا لا لانه اذا التزم التجريد صح تخلل الجعل بين التوفيق وخير رفيق فلا يلزم محذور اصلا فما وجه
الركاكة لانا نقول ان التجريد غير شائع فلا يليق اخذه وان صح وليس معنى الركاكة الا هذا بل لان
هذا المقام مقام الحمد وفيه يكون المراد من الالفاظ المستعملة فيه ما هو المعتبر فيها بحسب العرف ولا ريب في
ان الخير لما كان معتبرا في مفهوم التوفيق بحسب العرف فكيف يجرد عنه **قوله** وبهذا يظهر حال تعلق
لنا بالتوفيق وبالخير آه هذا دفع سؤال مقدر تقرير السؤال انه لم يتعرض الشارح احتمال تعلق لنا
بالتوفيق والخير وتقرير الدفع انه لما كان حال تعلق لنا بالتوفيق والخير فسادا وصحة يظهر من
حال تعلق لنا بجعل وبرفيق لم يتعرض لهما لان تعرضهما يشعر بتعرضهما اما الاول فلان الخير لما كان
ذاتيا لمطلق التوفيق يكون ذاتيا للتوفيق المقيد بلنا ايض فيلزم المجعولية الذاتية على هذا التقدير
ايض كما يلزم على تقدير تعلقه بجعل واما الثاني فلان الخير وان كان ذاتيا للتوفيق لكن الخير المقيد
بقيد لنا ليس ذاتيا له فلا يلزم المجعولية الذاتية ح كما لا يلزم على تقدير تعلقه برفيق وبهذا اندفع
ما قال بعض الفضلاء من انه يظهر مما ذكره المحشي امتناع تعلق لنا بالتوفيق وبالخير ايضا لان ثبوت الذاتي
للذات يكون لنفسها لا لغيرها لان جعل الانسان ناطقا للغير باطل انتهى لانه لا يظهر مما ذكره المحشي وجه
امتناع تعلق لنا بالخير كيف لا ولو تعلق لنا بالخير يكون الخير مقيدا به والخير المقيد ليس ذاتيا للتوفيق
حتى يلزم الشناعة التي ذكرها في تعلقه بالخير ثم ان ما قال ذلك الفاضل ثانيا من انه لو نظرت
الى الاتصال المعنوي بين المضاف والمضاف اليه بحيث يصير الثاني كالجزء من الاول يظهر ايضا
امتناع تعلقه بالخير ففيه ان هذا ادعاء بحت لا ينفع ما لم يثبت من النحو ان الاتصال المعنوي بين
المضاف والمضاف اليه يمنع تعلق لفظ بالمضاف دون المضاف اليه مع انه لم يثبت بعد ولو سلم
ان لا امتناع تعلق لنا بالتوفيق والخير مانعا من جهة اللفظ وهو ان معمول المصدر واسم التفضيل
لا يتقدم عليهما يندفع بان لنا ظرف والظرف مما يتوسع فيه فيجوز فيه ما لا يجوز في غيره **قوله** وبهذا اندفع

اى بلزوم المجعولية الذاتية على تقدير تعلق لنا بجعل يندفع مايل لدفع وجه ركاكة تعلق لنا بجعل الذى
قيل انه لو كان لنا متعلقا بجعل لكان فعل الله وهو آه جعل التوفيق معللا بالغرض لان اللام يجى للغرض
مع ان فعل الله تعالى لا يكون معللا بشىء من العلل من ان اللام آه للانتفاع كما فى قوله تعـ وجعل لكم
الارض فراشا والسماء بناء او قوله تعـ وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فيجوز على هذا ان يكون
لنا متعلقا بجعل وحاصل الاندفاع انا لا نجعل وجه الركاكة لزوم كون فعل الله تعـ معللا بالغرض حتى
يقال لدفعه ان اللام للانتفاع فيجوز ان يكون لنا متعلقا بجعل بل نجعل وجه الركاكة المجعولية الذاتية
وهى يلزم على كل تقدير سواء كان اللام للانتفاع اولا وقد يقرر كلام المحشى بان ملزوم المجعولية الذاتية
على تقدير تعلق لنا بجعل يندفع ما قال جمال الدين لدفع وجه ركاكة التعلق هو انه بهذا التعلق يلزم
خلاف المقصود لان المناسب لمقام الحمد جعله تعالى التوفيق خير رفيق لنا وهو لا يفهم الا اذا كان لنا
متعلقا برفيق بخلاف ما اذا كان متعلقا بجعل فانه لا يقتضى مرافقة التوفيق لنا فيجوز ان يكون لغيرنا
من ان عدم فهم المقصود اذا كان لنا متعلقا بجعل ممنوع الا ترى انه قال الله تعـ جعل لكم الارض فراشا
فان الظرف فى هذه الآية الكريمة متعلق بجعل مع انه ليس فيه الركاكة وخلاف المقصود وهو كون الارض
فراشا لغيرنا ووجه الاندفاع انا لا نجعل وجه الركاكة ما ذكرتم حتى يمنع مستندا بالآية المذكورة بل وجه الركاكة
هو ما ذكرناه اى المجعولية الذاتية وهو لا يوجد فى الآية اقول لا دخل فى هذا التقرير لكون اللام للانتفاع
فيلغو قول المحشى رح بجعل اللام للانتفاع وهذا كما ترى بخلاف ما قررنا كلام المحشى فانه لا يلغو اصلا قال الشارح والظاهر انه اسم
للحاصل بالمصدر آه لا بد علينا اولا من بيان معنى المجاز العقلى واللغوى المنقسم الى المفرد والمركب ثم بيان ما هو المفهوم
من كلام الشارح المحشى ليتضح المقصود باتم وجه فاعلم ان المجاز العقلى وقد يسمى مجازا حكميا ومجازا فى الاسناد
ومجازا فى النسبة ايضا عبارة عن اسناد الفعل او معناه الى ملابس له غير ما هو له مع نصب قرينة مانعة
عن ان يكون الاسناد الى ما هو له كزيد عدل ووجه تسمية هذا المجاز بهذه الاسماء ظاهر على اللبيب
والمجاز فى المفرد ويقال له المجاز فى الطرف ايضا لانه لا يكون الا فى طرف الجملة عبارة عن الكلمة المستعملة
فى غير ما وضعت له مع نصب قرينة على عدم ارادة المعنى الموضوع له كاطلاق الخالق على المخلوق المجاز

فى المركب ويسمى بالتمثيل ايضا لان فيه تمثيلا وتشبيها عبارة عن اللفظ المستعمل فيما يشبه بمعناه الاصلى
تشبيه التمثيل للمبالغة كما يقال للمتردد فى امر انى اراك تقدم رجلا وتوخر اخرى فشبه صورة تردده
فى المبالغة بصورة تردد من قام ليذهب فى امر فتارة يريد الذهاب فيقدم رجلا وتارة لا يريد فيوخر اخرى
فاستعمل الكلام الدال على هذه الصورة فى تلك ووجه التشبيه هو الاقدام تارة والاحجام اخرى فاذا عرفت هذا
فنقول انه يحتمل ان يعود الضمير فى قول الشارح والظاهر انه الى معنى اسم الفاعل ويؤيده ما وقع فى بعض النسخ
بدل قوله والظاهر اقول فحاصله ان من فسر الهدى بالهادى لم يرد ترجمته بذلك حتى يكون المجاز
فى الطرف فيعرى عن المبالغة التى تكون مقصودة فى الحمد بل اراد منه انه بيان لحاصل المعنى بمعنى انه
لو اتى بهذا المعنى من غير تعرض للمبالغة لكان حقه ان يوتى بالهادى بدل الهدى كذا يفهم من كلام
الفاضل اليزدى ويحتمل ان يعود الى الهدى فيكون قوله والظاهر انه آه ح تفسيرا آخر للهدى ولما لم يكن
الاحتمال الاول مناسبا لنظم الشارح كما هو الظاهر عند من له ذوق سليم اختار المحشى الاحتمال الثانى حيث
نبه بقوله ان هدى ليس مصدرا آه حاصله ان الهدى آه ليس مصدر المبنى اسم الفاعل بمعنى الهادى حتى
يلزم المجاز فى الطرف اى طرف الجملة التى هو الرسول هدى لانه استعمل فى غير ما وضع له بل اسم الحاصل
بالمصدر المعلوم اطلق على الفاعل اى الرسول على وجه العينية مبالغة فان صدور الهداية عنه لما كان اوفر
كان الملابس الهدى الذى هو بمعنى الحاصل اليه بانه عينه فيكون المجاز فى نسبة الهداية اليه فيكون مجازا فى النسبة وانما
اختار الشارح المجاز فى النسبة على المجاز فى الطرف لان ذلك ابلغ منه لافادته المبالغة المبتغاة دون المجاز فى الطرف فيكون
الوجه الثانى وهو جعل الهدى اسما للحاصل بالمصدر لاشتماله على المبالغة الكاملة ظاهرا دون الوجه الاول الذى
قال به البعض وهو جعل الهدى بمعنى اسم الفاعل ولهذا لم يلتفت الشارح الى جعل الهدى بمعنى اسم المفعول
فان قلت ان فى الوجه الثانى ايضا يلزم المجاز فى الطرف كما فى الاول لان الحاصل ليس بمعنى
حقيقيا للذى الحاصل قلت هب لكن لا يضر مقصودنا اذ المقصود ان الوجه الثانى الذى فيه المجاز
ظاهر من الوجه الاول الذى فيه المجاز بالطرف لاشتمال الثانى على المبالغة دون الاول
لا يوجد فى الوجه الثانى المجاز اصلا حتى يرد عليه ما قلتم هذا كله على تقدير ان يكون

ارسله العائد الى الرسول صلعم وهو الظاهر لان ههنا مقام الحمد لرسول الله فهو لا يكون الا بصفة من صفاته وهي لا تتحقق الا على تقدير ان يكون الهدى حالا عن ضمير مفعول ارسله لا ان يكون حالا من ضمير فاعل ارسله العائد الى الله تعالى اذ على هذا يكون الهدى صفة لله تعالى دون الرسول المحمود والحمد على الصفة الضمنية الحاصلة له من كونه مهديا لله تعالى ليس مناسبا للحمد ههنا المبتغى فيه كماله الاعلى اذ هذه الصفة ادنى صفات كمال من كمالاته **قوله** ويمكن تائيده اى تائيد ان الهدى ليس مصدرا بمعنى اسم الفاعل بان رسول الله كان آه توضيحه انه لما كان ههنا مقدمتان صادقتان احدىهما ان هداية الرسول صلعم للخلق انما كانت بعد الارسال لا حال الارسال والاخرى ان اطلاق المشتق على الذي ثبت له مبدء الاشتقاق في الاستقبال لا الحال مجاز بالاتفاق كما قال المحشي في الحاشية المنهية اسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو في الضرب مجاز بعد انقضائه وزواله من الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانقضى وقيل بل حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالحركة والتكلم ونحو ذلك فحقيقة والا فمجاز واما قبل قيام المعنى به كما فيما نحن فيه فمجاز بالاتفاق فلا يقال الضارب لمن لم يصدر عنه الضرب ولا يضرب ولكنه سيضرب حقيقة بل مجازا انتهى والدليل على كل واحد من هذه المذاهب مع ماله وما عليه مذكور في كتب الاصول لغرابة المقام لم نذكره يلزم منهما انه يكون على تقدير اخذ الهدى بمعنى الهادي اطلاق الهادي عليه حين الارسال الذي يفهم من قوله ارسله مع ان الهداية التي هي مبدء الاشتقاق للهادي لم يثبت له حال الارسال بل بعده فهذا الاطلاق لا يكون الا اطلاقا مجازيا فيكون آه مجازا آخر سوى اخذ الهدى بمعنى الهادي وهو لا يناسب مقام الحمد لانه بالاوصاف الكاملة الثابتة بالفعل اليق والنسب بخلاف ما لو جعل الهدى بمعنى الحاصل بالمصدر فانه ليس فيه الا مجاز واحد وهو اعتبار عينيته مع الرسول صلعم على طريق المبالغة وهي بالاوصاف الثابتة في الاستقبال في مقام الحمد ابلغ والنسب آه اذا عرفت هذا يكون الظ هو الاحتمال الثاني لا الاول وفيه نظر هو ان حاصل التائيد ان في الوجه الاول يلزم مجازان احدهما في استعمال الهدى في معنى اسم الفاعل اى الهادي وثانيهما في استعماله في اطلاق الهادي عليه في الحال مع انه ليس بهادي للخلق الا في الاستقبال دون الحال

فلقائل ان يقول ان هذا انما يلزم لو اخذ التجوز اولا في استعمال الهدى في معنى اسم الفاعل ثم استعماله في المباشر في الاستقبال ونحن لا ناخذه على هذا النمط بل تجوز الهدى في المباشر في الاستقبال فليس اذن الا تجوز واحد وهو استعماله فيمن سيهتدى وما قيل لا وجه لتخصيص التائيد بكون الهدى حالا عن مفعول ارسله بل هو لازم على تقدير كونه حالا من ضمير فاعل ارسله ايضا فان هدايته تعالى بالنسبة الينا منحصرة في ارسال الرسول ومن المعلوم ان الرسول لا يكون هاديا للخلق الا بعد الارسال لا حال الارسال فاطلاق الهدى على الله تعالى ايضا حال الارسال مجاز فمدفوع بان هذا التخصيص انما هو باعتبار المقام اذ المقام انما هو مقام الحمد للرسول صلعم وحده لا يكون الا بان يكون الهدى حالا عن ضمير مفعول ارسله كما عرفت ويمكن ان يقال في وجه التخصيص انه يلزم على تقدير اخذ الهدى بمعنى اسم الفاعل وجعله حالا عن ضمير مفعول ارسله مجازان في جميع الصور دون ما لو جعل حالا من ضمير فاعل ارسله فانه لا يلزم فيه المجازان الا في صورة دون صورة بيانه انه لو جعل الهدى حالا من ضمير فاعل ارسله يكون المهدى اعم سواء كان رسولا او غيره ومن المعلوم ان الله تعالى هاد لرسوله حال الارسال وقبله ايضا فلو اريد المجاز في الطرف على تقدير ان يراد ان المهدى هو الرسول صلعم لم يلزم مجاز آخر وهو في اطلاق الهادي عليه تعالى لقيام مبدأه فيه حال الارسال وقبله نعم اذا اريد المهدى غير الرسول صلى الله عليه وسلم يلزم المجازان البتة **قوله** وانما جعل الهدى جواب لما اورده المحشي ابو الفتح على الشارح من انه لا وجه لجعله الهدى اسما للحاصل بالمصدر في هيلن المجاز في النسبة بل جعله بالمعنى المصدري اظهر وابلغ كما هو المشهور في نحو رجل عدل انما هي قبال وادوبار بانا لا نسلم ان جعل الهدى بالمعنى المصدري اظهر وابلغ في المجاز في النسبة بل في المجاز في الطرف لان المصدر كثيرا ما يقع على معنى اسم الفاعل بخلاف اسم المصدر فانه لا يقع عليه فلا يكون الظ منح الا المجاز في النسبة وفيه انه وان كان ذكر لفظ المصدر فقط اظهر في المجاز في الطرف لكن سياق قوله وما طلق عليه مبالغة اظهر في المجاز في النسبة لان المبالغة انما يكون فيه دون المجاز في الطرف ثم اعلم انه انما قال الشارح اسما للحاصل بالمصدر ولم يقل اسما للمصدر لان كمال المبالغة الذي هو النسب في مقام الحمد انما يكون في الحاصل لانه المقصود بالمصدر **قوله** السر فيه آه حاصله ان المصدر المعلوم لما كان عبارة عن احداث

المسانح المصالح للنسبة الى الفاعل وصدوره عنه ينتقل الذهن عنه الى معنى اسم الفاعل المشتق
منه فصح ان يراد منه تجوزا اما من جهة انه جزء له كما هو عند اهل العربية من ان المشتقات
موضوعة للذات والصفة والنسبة وعند السيد الشريف من انها موضوعة للصفة دا النسبة
واما من جهة ان له دخلا في انتزاع المشتق وهو على تقدير ان يكون موضوعا للمعنى البسيط
ينتزعه العقل نظرا الى الوصف القائم به كما هو عند المحشي او من جهة انه عينه كما هو عند الش
بخلاف اسم المصدر فانه لما لم يعتبر فيه الصلاحية للاضافة الى الفاعل لم ينتقل عنه الى معنى
اسم الفاعل ليراد منه تجوزا لعدم تحقق ما هو شرطه من العلاقة وفيه ان عدم اعتبار التلبس
بالفاعل في اسم المصدر لا يوجب عدم صحة تجوزه لاسم الفاعل فان معناه قائم بالفاعل في
الواقع متحقق علاقة الحلول فيصح تجوزه له تجوز الحال للمحل قال الشارح اطلق عليه ضمير عليه
اما عائد الى من في قوله من ارسله ان قيل ان هدى حال من ضمير مفعول ارسله او عائد الى الله
تعالى ان قيل انه حال من ضمير فاعل ارسله قال الشارح مصدر مبني للمفعول اي بان يقتدى
به لايق ان الاقتداء لازم فكيف يصح القول بانه مبني للمفعول لانا نقول قد قدر الش
لفظ به بعد الاقتداء فيكون الاقتداء متعديا بالباء فصح القول بانه مبني للمفعول **قوله**
ويمكن جعله مصدرا مبنيا للفاعل في الحاشية المنهية لنسخ المتن مختلفة في بعضها تقديم
الاقتداء على الاهتداء وفي بعضها على العكس واكثر النسخ الحاشية وقع على النسخة الاولى
وبعضها على النسخة الثانية وهكذا قوله مصدر مبني للمفعول اي بان يقتدى به ويقتدى
به وقوله به يتعلق بالاقتداء والنظم النسخة الاولى انتهى **قوله** فيها والظاهر النسخة
الاولى اي تقديم الاقتداء على الاهتداء لان الاهتداء يجب له النور دون الاقتداء
فانه يكفي له وجود الهادي وكثرة النسخ ايض مرجحة للنسخة الاولى **قوله** لكن الاول
وهو جعل الاقتداء بتقدير به مصدرا مبنيا للمفعول اولى من جعله مصدرا مبنيا للفاعل
المتكلم بتقدير به اذ المقام مقام الحمد وهو لا يكون الا بصفة حقيقية من صفات المحمود و

ليست الا على التقدير الاول اذ يكون حاصل المعنى ح ان الرسول مقتدى به هي صفة له من صفاته
صلى الله عليه وسلم دون الثاني فان اقتداءنا به صلى الله عليه وسلم وصف لنا لا له الا بطريق وصف
الشيء بحال متعلقه وهو لا يكون وصفا حقيقيا للشيء لايق فعلى هذا يجب على المحشي ان يقول الصواب
مقام الاولى لان الاولى انما يطلق فيما يكون للطرف المقابل نوع صحة وههنا ليس للثاني صحة من وجه
اذ ليس فيه وصف حقيقي للمحمود حتى يصح الحمد بازائه لانا نقول ان وصف الشيء بحال المتعلق وان لم
يكن وصفا للشيء حقيقة لكنه يستلزم وصفا حقيقيا للشيء فاقتداؤنا به صلى الله عليه وسلم وان لم
يكن وصفا حقيقيا له صلى الله عليه وسلم لكنه يستلزمه وهو كونه مقتدى به الحمد ليس الا بازائه فيكون
للثاني ايض صحة لكن لما كان كونه صلى الله عليه وسلم مقتدى به يفهم من الاول صراحة دون الثاني
حكم المحشي باولوية الاول وفيه انه لما كان الثاني الذي هو مشتمل على كونه صلى الله عليه وسلم مقتدى به
بطريق الكناية التي هي ابلغ من التصريح يكون ذكره اولى من الاول الذي بخلاف ذلك لانه من المميز
ان ذكر المشتمل على الابلغ اولى عن مقابله فان قلت لم ترك المحشي احتمال كون الاقتداء مصدرا مبنيا
للفاعل على صيغة الغائب المعلوم قلت لو حمل الاقتداء على المبني للفاعل على صيغة المعلوم الغائب
فاما ان يجعل صفة له صلى الله عليه وسلم فيكون الرسول ح فاعلا له او للخلق فيكون الخلق فاعلا له وكلوا
منها لايخ عن الخلل اما الاول فلان كونه عليه السلام هدى يابى عن هذا التاويل اذ حق الهادي ان
لا يكون مقتديا بالغير بل يكون الغير مقتديا به على انه غير مناسب لحمده صلى الله عليه وسلم واما الثاني
فلان المتكلم مع الغير شامل لجميع الافراد سواء كانت حاضرة او غائبة فذكر المتكلم يستغني عن ذكر الغائب
بلا مرتبة ولم يعكس الامر بان يذكر صيغة الغائب ويدخل المتكلم فيه اهتماما بشان نفسه في الاقتداء وما قيل
في وجه ترك كون الاقتداء مصدرا مبنيا للفاعل على ان يكون صفة للخلق من انه يلزم على هذا التقدير
حذف الفاعل من غير اقامة شيء مقامه وهو غير جائز ففيه ان هذا غفلة من تصريح النحاة من ان ذكر الفاعل
في المصدر غير لازم سواء كان مظهرا او مضمرا **قوله** لان اهتداءنا الخ تقريره بعد تمهيد ان المراد من
الاهتداء الذي هو فعل لازم اهتداؤنا به صلى الله عليه وسلم انه لو كان به متعلقا بيليق لكان معناه ان

ان اهتداءنا لائق به صلى الله عليه وسلم وهذا كما ترى لان الشئ لا يكون لائقا بالشئ الا اذا كان صفة له مع
ان اهتداءنا به صفة لنا لا له لانه كمال لنا لا له ولا يقال بان الاهتداء لازم فلو كان به متعلقا بيليق
لكان معناه ان الاهتداء لائق به صلى الله عليه وسلم وليس فيه كثير مدح اذا اهتداؤه ادنى كمال له
لان هذا التقرير لا يلائم لعبارة المحشي كما لا يخفى على من له ادنى فهم ولو قيل في وجه عدم تعلق به
بيليق انه لو تعلق به يلزم ان يكون يليق الذي هو خبر للاهتداء متقدما عليه رتبة لان المعمول لا
يقع الا حيث يقع عامله وهو يوجب تقديم الخبر على المبتدأ رتبة وهو كما ترى يعارض بان في صورة
تعلقه بالاهتداء ايض يلزم خلل وهو تقدم معمول المصدر عليه والجواب بان لفظ به ظرف وفيه يجوز
ما لا يجوز في غيره مشترك فتأمل **قوله** ولو قيل في الاهتداء آه حاصله انه لو قدر لفظ به بعد الاهتداء
ويقال انه مبني للمفعول بمعنى ان يهتدى به او للفاعل المتكلم مثل ما سبق في الاقتداء لكان تعلق به بيليق
لائقا لانه يكون المعنى ح اهتداء الغير به صلى الله عليه وسلم واهتداؤنا به صلى الله عليه وسلم يليق به
قوله لكن الاول اى كون الاهتداء مصدرا مبنيا للمفعول اليق من اخذه مصدرا مبنيا للفاعل المتكلم
مع الغير لانه على الاول يكون الاهتداء صفة حقيقية له دون الثاني الا بطريق وصف الشئ بحال متعلقه
وهو ليس وصفا حقيقيا للشئ حتى يصح الحمد بازائه ويحتمل ان يكون المراد من الاول عدم تعلق به بيليق
ووجهه ظ وهو انه على تقدير تعلقه به يكون المعنى ان اهتداء الغير يليق به صلى الله عليه وسلم مع ان اهتداء
الغير لائق للغير لا له صلى الله عليه وسلم فانه كمال للغير لا له صلى الله عليه وسلم ثم اعلم ان في الاهتداء اسولة
واجوبة مثل ما مر في قوله ولكن الاول اولى فعليك بالتأمل الصادق ليظهر لك حقيقة الحال وههنا
فائدة جليلة يجب التنبيه عليها هو ان حكم المحشي باولوية الاول من الثاني سواء كان في الفقرة الاولى
او الثانية انما هو على تقدير حمل الباء الواقعة في المتن على الصلة دون السببية كما افاده جدي واستاذ
استاذي في حاشيته ذيل قول المحشي لكان تعلق به بيليق بقوله لعله اراد بقوله على طبق ما قلنا انه
لا يعتبر التقييد بالظرف اى قوله به كما قيد اولا في الاقتداء وجعل الباء للسببية فالمعنى على البناء
للفاعل او المفعول نهتدى بسبب النبي عليه السلام اذ نهتدى بسببه من متبعيه عليه السلام فهذا

وان كان توصيفا بحال المتعلق كما نبه هو لكن لاشعاره زيادة مدحه عليه السلام ومزية رتبته لما فيه
من الاشارة الى انه عليه السلام في رتبة بحيث يقتدى متبعيه ونحن نهتدى بسببه فضلا عن هدايته
بنفسه صلى الله عليه وسلم صار تعلقه به لائقا والا فلا خفاء فيما نحن فيه من الخزازة وكذا يحمل قوله نقتدى
به على بناء الفاعل على باء السببية وحاصل المعنى نقتدى لاحد من امته بسببه عليه السلام فضلا ان
نقتدى به ففيه ايض من الاشعار الى مزية رتبته عليه السلام ما ليس في قوله نقتدى به على حمل الباء
للصلة كما لا يخفى على المنصف انتهى **قوله** فان الجمع المضاف يفيد العموم والاستغراق فيكون
معنى قول المص صعدوا في معارج الحق انهم صعدوا جميع معارج الحق وهو يستلزم ان بلغوا اقصاه وغايته
والا لم يتحقق صعودهم على جميع مراتبه وقس على هذا قوله سعدوا في مناهج الصدق **قوله** بسبب
التصديق اى تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم فاللام في التصديق عوض عن المضاف اليه
وكذا في قول المص بالتحقيق **قوله** وهذا ايض اى قوله بالتصديق يحتمل ان يكون ظرفا مستقرا متعلقا
بمحذوف اى متلبسين بصيغة الجمع فيكون قوله سعدوا في مناهج الصدق بالتصديق جملة واحدة
كما ان قوله بالتحقيق يحتمل ان يكون متعلقا بمحذوف اى متلبسين بصيغة الجمع فيكون قوله و
صعدوا في معارج الحق بالتحقيق جملة واحدة فقول الشارح هذا الحكم متحقق لا ريب فيه بيان لحاصل
المعنى فان قلت كيف يكون حكم المحشي بان قوله بالتصديق يحتمل ان يكون ظرفا مستقرا صحيحا
فان الاحتمال انما يطلق فيما لم يكن فيه خلل مع ان في هذا الاستقرار خللا كما سيبينه المحشي
بقوله لان السلوك آه قلت لما لم يكن في النظر الجلي خلل في كون التصديق ظرفا مستقرا
حكم باحتماليته **قوله** لكنه اى الشارح لم يتعرض بكون قوله بالتصديق ظرفا مستقرا لاستلزامه خلفا هو
ان السلوك في مناهج الصدق آه تقريره ان السعادة في منهج الصدق عبارة عن سلوك
السالك فيه وهو لا يتصور الا بالتصديق بما جاء به النبي عليه السلام فالتصديق لازم له فلا يجوز
تعلقه بمتلبسين لان التلبس يقتضي الانفكاك وعدم اللزوم فان قيل لو كان ما بينه المحشي سببا
لعدم تعرض كون التصديق ظرفا مستقرا فلم تعرض هو به يقال انما تعرض به لان التلبس قد يطلق

على اللزوم ايضا ولا يخفى على المتامل ان ما ذكره المحشى لعدم كون قوله بالتصديق ظرفا مستقرا يجرى
مثله فى قوله بالتحقيق فان الصعود على معارج الحق لا يتصور بدون التحقيق من الرسول صلى الله عليه
وسلم فالتحقيق لازم له فلا يجوز تعلقه بمتلبسين لان التلبس يقتضى عدم اللزوم فما الوجه فى ذكر
الشارح احتمال كون التصديق ظرفا مستقرا دون التصديق مع كونهما سيان فى لزوم الاستحالة
ثم اعلم انه يمكن ان يقال ان قوله بالتحقيق ظرف مستقر متعلق بمتلبس بصيغة الواحد على ان يكون خبر المبتدا
محذوف اعنى ان هذا الحكم متلبس بالتحقيق كذا فى الحاشية المنهية المنقولة من الشارح المحقق وعلى هذا
ايضا يكون قول الشارح هذا الحكم متحقق لا ريب فيه بيانا لحاصل المعنى فيكون قوله وصعدوا فى معارج
الحق بالتحقيق ح مشتملا على جملتين احدهما قوله صعدوا فى معارج الحق واخرهما قوله بالتحقيق اذ هو فى التقدير
هذا الحكم متلبس بالتحقيق ولما لم يتصور فى قوله بالتصديق ان يكون ظرفا مستقرا على النهج المذكور آنفا فى قوله بالتحقيق
لانه لا يصح ان يقال هذا الحكم متلبس بالتصديق لم يتعرض الش لهذا الاحتمال فيه قوله ثم التلبس اشارة الى دفع ايراد
اورده الفاضلان السيد ابو الفتح والكبير وهو انه يفهم من قول الش فى الحاشية المنقولة ان تعلق المصنف بالتحقيق على تقدير كونه
ظرفا مستقرا يكون متعلقا بمتلبس وهو من افعال الخصوص فكونه ظرفا مستقرا مبنى على ما قال السيد السند فى حاشية الكشاف
من ان الظرف المستقر ما يكون متعلقه مقدرا سواء كان عاما او خاصا دون ما هو المشهور عند الجمهور
من انه لا بد ان يكون متعلقه مقدرا عاما ولا ينبغى للمحصلين ان يبنوا كلامهم على ما هو غير المشهور
عند الجمهور بلا ضرورة داعية اليه ومن البين انها ليست آه اذ يمكن تعلقه بمقدر عام كالحصول والثبوت
وحاصل الدفع انا لا نسلم ان التلبس من افعال الخصوص انما هو من افعال العموم اذ العموم عبارة
عما لا يوجد فعل بدونه وهو يصدق على التلبس ايضا كما يصدق على الحصول وغيره اذ ما من فعل الا وهو
تلبس بالغير والاقل من ان يكون الغير فاعلا فصح استقرار الظرف على طريق الجمهور ح ايضا ويمكن
الجواب على الايراد بان الجمهور انما اعتبروا فى الظرف المستقر تقدير المتعلق العام اكتفاء باقل مراتب
التقدير والا لو اقتضى المقام تقدير الفعل الخاص يقدر الخاص عندهم نحو زيد من العلماء اى معدود منهم
وح لا اختلاف بين الجمهور والسيد السند قال الشارح اشارة الى المرتب الحاضر فى الذهن انما اعتبر الترتب

فى المشار اليه لان اشارة المصنفين لا يكون الا الى ما صنفوه وليس هو الا مرتبا قوله الالفاظ المرتبة
ومعانيها آه هذا دفع دخل مقدر يرد على قول الش اشارة الى المرتب الحاضر فى الذهن تقرير الدخل انه ينبغى
ان لا يصح الاشارة العقلية ايضا الى الالفاظ والمعانى المرتبة كما لا يصح الاشارة الحسية اليها بناء على عدم
وجودها فى الخارج اذ لا وجود لها فى العقل ايضا فى آن الاشارة والا يلزم التفات النفس الى امور متعددة فى آن
واحد وحاصل الدفع ان امتناع حضور الاشياء ووجودها فى العقل فى آن واحد انما هو على التفصيل دون
الاجمال اذ فى الاجمال لا يكون الا حضور شئ واحد متحد مع الاشياء المتعددة لا الاشياء متعددة
ولا ريب فى تحقق الاجمال آه فان الالفاظ المرتبة ومعانيها التى يشار اليها بلفظ هذا حاصلة
فى الذهن فى آن الاشارة بوجه اجمالى البتة سواء اتحد الوجه معها بالذات او بالعرض وسيجى
بيانه مشروحا فان قلت كيف يمكن اعتبار الاجمال فى الالفاظ المرتبة ومعانيها فان الترتيب
لا يكون الا بحسب الزمان دون الآن بخلاف الاجمال قلت لا نم ان الترتيب لا يكون الا بحسب
الزمان اذ الترتيب عبارة عن التقديم والتاخير وهو قد يكون بحسب الزمان وقد يكون بغيره
وترتيب الالفاظ ومعانيها من القسم الاخير فلا باس حينئذ لو يلاحظها الذهن بملاحظة واحدة اجمالى
فى آن الاشارة ولو سلمنا ان الترتيب فيها بحسب الزمان فنقول ان الترتيب آه بحسب الازمنة
السابقة على آن الاشارة فلا ينافى اعتبار الاجمال فيها فى آن الاشارة ومما يجب ان يعلم
ان ليس المراد بالوجه المذكور فى كلام المحشى ما هو المتعارف منه من كون الوجه عرضيا لما له
طريق حصول الالفاظ والمعانى فى الذهن لا ينحصر فى الوجه العرضى بل المراد منه ما هو اعم منه
ومن كونه ذاتيا فان كان ذاتيا لها فاما ان يجعل مرآة لملاحظتها يكون العلم بها بالكنه
فيحصل اولا ذاتيات الالفاظ والمعانى من الجنس والفصل اى الحد فى الذهن ثم يجعل مرآة
لملاحظتها ويكون هذا الوجه متحدا معها بالذات ومغايرا بالاعتبار او لم يجعل مرآة لملاحظتها
وهو العلم بكنه الشئ فيحصل الالفاظ والمعانى بانفسها فى الذهن بالوجه الاجمالى الذى هو متحد
معها بالذات والاعتبار وان كان عرضيا لها فيكون مرآة لملاحظتها فيكون العلم به علما

بالوجه فيحصل ح الالفاظ المرتبة ومعانيها بهذا الوجه الاجمالي الذي هو متحد معها بالاعتبار لا بالذات وبالجملة يكون الالفاظ المرتبة ومعانيها حاصلة في الذهن حين الاشارة في كل صورة من الصور المذكورة لكن في الصورة الثانية يكون حصولها بالذات وعلى الصورتين الباقيتين بالعرض فقول المحشي تحد ذلك الوجه معها بالذات اشارة الى الصورتين الاوليين وقوله بالعرض اشارة الى الصورة الثالثة هذا بحسب الجلي من النظر واما النظر الدقيق فيحكم ببطلان الاحتمال الاول لان الالفاظ وكذا البعض المعاني من مقولة الكيف وبعض المعاني من مقولة الجوهر وبعضها من مقولة اخرى فليس للالفاظ المرتبة ومعانيها التي هو مشار اليها للفظ هذا جنس واحد حتى يكون له فصل واحد ايضا ليكون المركب منهما حدا واحدا مرآة لملاحظتها فيكون قول المحشي تحد ذلك الوجه معها بالذات ح اشارة الى الصورة الثانية فقط وانما تركنا حديث العلم بوجه الشيء مع ان المحشي قائل به كما سيبينه لان المحشي انما اورد هذا القول لدفع الدخل المذكور الذي يرد على كلام الشارح وهو غير قائل بالعلم بوجه الشيء فلا يراد من كلامه الا ما يكون موافقا لمذهبه والا يلزم توجيه كلام القائل بما لا يرضى به قائله **قوله** فالحضور في الذهن الذي يفهم من كلام الشارح المرتب الحاضر في الذهن ان كان عبارة الخ قيل ان الحكم في قوله هذا غاية تهذيب الكلام ان كان على المرتب الحاضر في الذهن وكان المراد بالحضور الحصول فلا معنى لتعميم الحصول بان كان بالذات او بالعرض لانه لابد للحكم من الحصول بالذات للموضوع كما اختاره الشارح والمحشي وان كان على الوجه الاجمالي فلا معنى للالتفات الى المرتب بالذات كيف وقد تقرر عندهما ان التوجه والالتفات متعلق اولا وبالذات الى الطبيعة من حيث الاتحاد مع الافراد ويمكن الجواب عنه بعد اختيار الشق الاخير بان بناء كلام المحشي آه ليس على ما هو المتقرر عنده وعند الشارح بل على ما هو المشهور من ان الحكم يكون على الافراد فلا يكون التوجه والالتفات بالذات ح الا الى الافراد دون الطبيعة آه وبعد لا يخفى على المستيقظ ما في كلام المحشي من الخلل هو ان ما نظم من الفاظ التي وقعت في قوله فالحضور في الذهن آه ان هذا القول متفرع على ما سبق من قوله الالفاظ المرتبة ومعانيها حين الاشارة حاصلة

في الذهن آه ويلزم منه ان يكون قوله وان كان عبارة عن التفات الذهن وملاحظته آه داخلا في المتفرع لانه وقع خبر القوله فالحضور بسبب عطفه على قوله ان كان عبارة عن الحضور آه الذي وقع خبر القوله فالحضور وهو يستلزم ان يكون ارادة الالتفات من الحضور متفرعا على الحصول في الذهن وهو كما ترى فالاولى للمحشي ان يقدم قوله فالحضور الى قوله وبالعرض على قوله الالفاظ المرتبة ليكون هو متفرعا على القول الذي اورده المحشي من الشارح المرتب الحاضر في الذهن آه واورد لفظ لان على قوله الالفاظ المرتبة آه ليكون دليلا لقوله فالحضور آه **قوله** فهو اعم من ان يكون بالذات هذا على تقدير العلم بكنه الشيء **قوله** او بالعرض وهو على تقدير العلم بالكنه او الوجه وهذا بحسب الجلي من النظر واما بحسب النظر الدقيق فعلى تقدير العلم بالوجه فقط كما عرفت **قوله** لان في علم الشيء بالوجه آه اعلم ان المراد بالوجه آه ايضا اعم من ان يكون ذاتيا كما في العلم بالكنه او عرضيا كما في العلم بالوجه لا ان التعليل الذي اورده لكون ذي الوجه ملتفتا اليه للذهن بالذات انما يجري في العلم بالكنه او الوجه دون العلم بكنه الشيء مع ان الكلام آه في مطلق العلم اي علم كان فيجب على المحشي ان يذكر دليلا على ما ادعاه بحيث يشتمل جميع انحاء العلم لانا نقول لما كان كون التفات الذهن الى الشيء في العلم بكنه الشيء وهو الذي يحصل بنفسه في الذهن دون كونه مرآة لشيء آخر بينا ترك تعليله وفي العلم بالكنه والوجه خفاء علل فيهما لاثبات ما ادعاه من كون ذي الوجه ملتفتا اليه للذهن **قوله** هذا فالاشارة اي اشارة لفظ هذا الى الالفاظ المرتبة ومعانيها اشارة عقلية تفريع على ما سبق من حضور الالفاظ المرتبة ومعانيها في الذهن بوجه اجمالي فحاصل الكلام انه لا يصلح للاشارة الا الالفاظ المرتبة ومعانيها وهما ليستا من الامور العينية فضلا عن كونهما محسوستين انما هما من الموجودات العقلية فلا يصح الاشارة ههنا الا الاشارة العقلية وهو تعيين العقل شيئا بدون معونة الحس فالالفاظ المرتبة ومعانيها حاضرة عند العقل على وجه التعيين بلا اعانة الحواس وبهذا القدر وان تم المطلوب من كون الالفاظ والمعاني المرتبتين الحاضرتين في الذهن مشارا اليها

للفظ هذا اشارة عقلية لكن لما كان الحضور عبارة عن التفات الذهن او الحصول فی الذهن كما سبق من المحشی اشار الی تقریر اثبات المط علی كلا التقدیرین اما الی الاول فبقوله وهو یقتضی آه حاصله ان الاشارة العقلیة الی الشئ تقتضے توجه العقل والتفاته الیه بالذات وهو متحقق فیما نحن فیه فان المرتب فی الذهن من الالفاظ والمعانی یتوجه العقل ویلتفت الیه علی وجه التعیین من دون معونة الحس فیكون الاشارة الیها اشارة عقلیة واما الی الثانی فبقوله وحصول صورته منه آه حاصله ان الاشارة العقلیة الی الشئ تقتضے حصول صورة الشئ فی الذهن بالذات وهو متحقق فیما نحن فیه لان الالفاظ والمعانی اذا تصورت بوجه اجمالی حصلت فی العقل علی وجه التعیین بلا اعانة الحواس ویكون الوجه الاجمالی الذی هو صورتها حاصلا فی الذهن بالذات سواء كان متحدا معها بالذات او بالعرض فیكون الاشارة الیها اشارة عقلیة لامحالة فاستعمال صیغة الاشارة الحسیة وهی لفظة هذا الموضوعة للمشار الیه المحسوس بالحس الظ كما هو المشهور علی طریق التجوز بتصییر غیر المحسوس الموجود فی الخارج كالمحسوس بالحس الظ تنبیها علی ظهوره او اشارة الی فطانة السامع **قوله** حصول صورة منه ای من ذلك الشئ **قوله** وتخییل الاشارة الحسیة آه اخیل الفاضل محمد یوسف الكوسج القراباغی فی حاشیته المتعلقة علی الحاشیة الجلالیة تقریره ان الاشارة الی الالفاظ والمعانی المرتبتین لابد ان تكون اشارة حسیة لانها حاصلة فی الخیال فتكون حالة فیه وهو حال فی الدماغ المتحیز بالذات ای ذات مكان بالذات لان الخیال عبارة عن قوة مودعة فی مؤخر التجویف الاول من الدماغ فیكون تلك الالفاظ والمعانی ایض متحیزة لان ما یحل فیما یحل فی المتحیز بالذات یكون متحیزا واذا كانت متحیزة تكون قابلة للاشارة الحسیة لان مدارها علی كون المشار الیه متحیزا فان قلت ان الحیز عندهم عبارة عما یمتاز به الجسم فی الاشارة الحسیة وهو شامل للمكان الذی هو عبارة عن السطح الباطن الحاوی المماس للسطح الظ من الجسم المحوی فیتحقق فی جمیع الاجسام سوی الفلك الاطلس وللوضع ایض فتفسیر المتحیز بذات المكان تفسیر بالاخص وهو غیر جائز عندهم قلت لا نم ان تفسیر المتحیز

بذات المكان تفسیر بالاخص لانه تفسیر للمتحیز مع لام العهد الخارجی الماخوذ فیه المراد منه الدماغ لا المتحیز حتی یكون تفسیرا بالاخص **قوله** تخییل خال عن التحصیل جواب عن التخییل المذكور بمنع ان مدار الاشارة الحسیة علی التحیز لانها عبارة اما عن تمییز الشئ وتعیینه بمعونة الحس او عن ثمرته وهو الامتداد الموهوم الآخذ من المشیر المنتهی الی المشار الیه وعلی كل تقدیر یستدعی ان یكون المشار الیه موجودا فی الخارج فیكون مدارها هو هذا لا التحیز ومن البین ان كلا من الالفاظ والمعانی لیس موجودا فی الخارج عند المشیر فلا یشار الیها اشارة حسیة لفقد مدارها وان كانت متحیزة فقوله فهی لامحالة یتعلق بكلا معنی الاشارة الحسیة لا بالثانی فقط حتی یتكلف لدفع عدم تعرض المحشی لنفی المعنی الاول للاشارة الحسیة ان المعنی الثانی لها لما كان حاصلا للمعنی الاول لم یتعرض لانتفاء المعنی الاول لان انتفاء الحاصل یستلزم انتفاء ذی الحاصل لا یقال كیف یصح تفسیر الاشارة بالامتداد مع ان الاشارة فعل المشیر والامتداد لیس فعله لانا نقول هذا التفسیر مبنی علی ان المراد من الاشارة حاصل المصدر وثمرته ثم لما یرد علی المحشی بان للاشارة معنی ثالثا كما صرح به فی حاشیته علی شرح المواقف وهو تعیین الشئ بالحس بانه هنا او هناك فلم اكتفی ههنا علی ذكر نفی الاولین وترك ذكر نفی الثالث اجاب عنه فی منهیته حیث قال فیما ذكر فی حاشیة شرح المواقف للاشارة ثلث معان والاكتفاء بما ه لان نفی الاعم یستلزم نفی الاخص انتهی حاصله ان المعنی الاول والثانی لما كانا عامین من الثالث لانهما مطلقان دون الثالث فانه مقید بقید هنا وهناك اكتفی علی ذكر نفی الاولین وترك ذكر نفی الثالث لان انتفاء الاعم یستلزم انتفاء الاخص وقد یجاب عن التخییل المذكور بانا لا نم ان الالفاظ والمعانی حاصلة فی الخیال لانها كلیة لتكثرها بتكثر اللافظین والمدركین والمدرك للكلی عندهم انما هو العقل لا الخیال **قوله** ولعلك تتفطن مما ذكرنا من قوله الالفاظ المرتبة الی قوله یتحد ذلك الوجه ان معانی الالفاظ لا یلزم حین استعمالها فیها ان تكون حاصلة فی الذهن بالذات لان من الالفاظ لفظ هذا ومعناه المشار الیه لیس الا الالفاظ

والمعانی المرتبتان وہما لیستا حاصلتین بالذات فی الذہن بل
بوجہ اجمالی لا ئذہب علیک ان سوق نظم المحشی یدل علی ان مطلوبہ عدم حصول المعانی الحقیقیۃ
للالفاظ فی الذہن بالذات حین الاستعمال وہو لا یتفطن مما سبق انما یتفطن منہ عدم حصول الالفاظ
المرتبۃ ومعانیہا التی ہی معنی مجازی للفظ ہذا فی الذہن بالذات فلم یتم التقریب والضا ان
الحکم بعدم حصول الالفاظ والمعانی فی الذہن بالذات مطلقا غیر صحیح لانہ لو کان علمہا بکنہ
الشئ یکون حصولہا بالذات لا محالۃ **قولہ** کما انہا ای معانی الالفاظ حین وضع الواضع
لا یلزم ان تکون حاصلۃ فی الذہن بالذات اذ حصولہا بالوجہ الاجمالی یکفی للوضع الا
تری الی الوضع العام والموضوع لہ الخاص فان الموضوع لہ فیہ المعانی الکثیرۃ الحاصلۃ فی الذہن بوجہ
اجمالی کلی یکون مرآۃ لہا **قولہ** فالقول آہ تفریع علی قولہ کما انہا الخ لا بد لنا ان نبین اولا کیفیۃ
الخلاف والنزاع بین الفریقین ای القائلین بوضع الالفاظ للصور الذہنیۃ والقائلین بوضعہا
للاعیان الخارجیۃ حتی یتبین حاصل کلام المحشی الراد علی الفریقین باحسن وجہ فاعلم انہ قیل منشأ الخلاف
بین الفریقین عند البعض بعد اتفاقہما علی انہ لا بد ان یکون الموضوع لہ حین الوضع معلوما بالذات
ان المعلوم بالذات عند الشیخین ابی النصر الفارابی وابی علی بن سینا ومن تابعہما الصور الذہنیۃ
فقالوا ان الالفاظ موضوعۃ بازائہا وعند غیرہم الاعیان الخارجیۃ فقالوا بوضعہا لہا وعند البعض
بعد الاتفاق علی انہ لا بد ان یکون الموضوع لہ حین الوضع ملتفتا الیہ بالذات ان الملتفت الیہ
بالذات عند الفریق الاول لا یکون الا ما یکون حاصلا فی الذہن بالذات فقالوا بوضع الالفاظ
بازاء ما ہو حاصل فی الذہن ای الصورۃ الذہنیۃ وعند الفریق الثانی الاعیان الخارجیۃ لان ما یکون
حاصلا فی الذہن یکون مرآۃ لہا فلا یکون الملتفت الیہ الا الاعیان الخارجیۃ لا الصور الذہنیۃ
فقالوا بوضع الالفاظ بازاء الاعیان الخارجیۃ ولا یخفی ما فی کلا المبنیین علیہما من الخلل اما فی الاول فبان
مرادکم من المعلوم بالذات اما الحاصل فی الذہن بالذات فیلزم ح ان یکون الموضوع لہ حاصلا
بالذات فی الذہن وقد عرفت ما فیہ علی ان ہذا لا یتحقق عند من یقول بوضع الالفاظ للاعیان

الخارجیۃ فانہا لیست حاصلۃ فی الذہن بالذات قطعا واما الملتفت الیہ بالذات فلا یکون الصور الذہنیۃ
ح موضوعۃ لہا لا الالفاظ لانہا لیست ملتفتۃ الیہا بالذات انما ہی مرآۃ للاعیان الخارجیۃ فتکون ہی
ملتفتۃ الیہا بالذات فتکون ہی موضوعۃ لہا للالفاظ دون الصور الذہنیۃ واما فی الثانی فیمنع ان الملتفت
الیہ بالذات لا یکون الا ما ہو حاصل فی الذہن بالذات فالاولی ان یقال ان النزاع بین الفریقین
نزاع لفظی فان الفریق الاول یزعم انہ لا بد ان یکون الموضوع لہ حین الوضع حاصلا فی ذہن
الواضع بالذات والفریق الثانی یزعم انہ لا بد ان یکون الموضوع لہ حین وضع الواضع ملتفتا
الیہ للواضع بالذات فان کان الاول حقا یکون وضع الالفاظ بازاء ما ہو حاصل فی الذہن بالذات
وہی الصور الذہنیۃ وان کان الثانی حقا یکون وضعہا للاعیان الخارجیۃ لانہا الملتفتۃ الیہا
بالذات والصورۃ الذہنیۃ انما ہی مرآۃ لہا اذا عرفت ہذا فاعلم ان المحشی اشار الی رد مذہب الفریق
الاول بقولہ فالقول آہ حاصلہ انہ لما ثبت مما سبق انہ لا یلزم حین الوضع حصول المعنی الموضوع
لہ فی الذہن بالذات فالقول بوضع الالفاظ للصور الذہنیۃ غیر صحیح لولا التاویل لان وضع الالفاظ
لہا انما ہو من جہۃ انہ لا بد للوضع من حصول الموضوع لہ فی الذہن بالذات وہو لا یوجد الا فی الصورۃ
الذہنیۃ التی ہی عبارۃ عن الشئ المقترن بالعوارض الذہنیۃ فاذا بطل المناط بطل ما ہو منوط علیہ
علی ان الطبائع من حیث ہی ہی ایضا حاصلۃ فی الذہن بالذات فینبغی ان تکون موضوعۃ لہا
للالفاظ الا ان یراد بالحصول المعتبر فی الموضوع لہ الحصول الشخصی لہ وایضا یرد علی الفریق الاول ان
الالفاظ لو کانت موضوعۃ للصور الذہنیۃ لکان اطلاقہا علی الامور الموجودۃ فی الخارج مجازا کاطلاق
اسم الباری تعالی واسماء الجزئیات المادیۃ علی ذواتہا وہذا کما تری قال المحشی فی الحاشیۃ المنہیۃ
التاویل ان یقال ان المراد بالصورۃ الذہنیۃ ماہیۃ الشئ من حیث ہی واطلاق الصورۃ الذہنیۃ علی
الماہیۃ من حیث ہی شائع انتہی وجہ اطلاق الصورۃ الذہنیۃ علی الماہیۃ من حیث ہی ان الماہیۃ من حیث ہی
من شانہا الحصول فی الذہن بالذات اذ تعلق العلم بہا اولا الخ ومذہب الفریق الثانی بقولہ کما ان القول
بوضعہا للاعیان الخارجیۃ کما فی حاشیۃ الحاشیۃ مذہب اکثر المحققین من الشیخین وغیرہما الی ان الالفاظ موضوعۃ

للصور الذهنية وذهب كثير من المتاخرين الى انها موضوعة للاعيان الخارجية ولا يخفى ان هذا القول
ظاهر البطلان لان كثيرا من معانى الالفاظ ليست موجودة فى الخارج وليس فى وضع الالفاظ تفاوت
ولان الموضوع له يجب ان يكون معلوما بالذات والعين الخارجى معلوم بالعرض لا بالذات والا انتفى العلم
بانتفائه فيصرف هذا القول عن الظاهر بان المراد بالعين الخارجى نفس الشئ مع قطع النظر عن كونه موجودا
فى الذهن انتهى **قوله** فيها ذهب اكثر المحققين الى ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية وقد عرفت
ماله وعليه فتذكره **قوله** فيها ولا يخفى ان هذا القول الخ حاصله ان كثيرا من معانى الالفاظ يكون من
الامور الانتزاعية لا وجود لها فى الخارج اصلا كالفوقية والتحتية وغير ذلك فكيف يصح القول بان الالفاظ
موضوعة بازاء الاعيان الخارجية **قوله** فيها وليس فى وضع الالفاظ تفاوت الخ جواب سوال مقدر
تقرير السوال ان دليلكم على بطلان القول بوضع الالفاظ للاعيان الخارجية بان كثيرا من معانى الالفاظ
ليس موجودا فى الخارج فكيف يصح وضعها بازائها غير تام فان من يقول بوضع الالفاظ للاعيان الخارجية
يجوز ان يكون مراده ان بعض الالفاظ موضوع بازائها دون كلها فلا يضر ح عدم كون بعض المعانى
فى الخارج بوضع الالفاظ وتقرير الجواب ان وضع الالفاظ لما كان عبارة عن جعل الجاعل اللفظ بازاء المعنى
بحيث اذا علم ان اللفظ موضوع لذلك المعنى فهم منه ذلك لم يجز ان يكون مراد القائلين بوضع الالفاظ
للاعيان الخارجية ان بعضها موضوع بازائها اذ من البين انه لا دخل فى العلم المذكور لكون المعانى
بخصوصية حصولها الذهنى او الخارجى موضوعة لها للالفاظ لان المقصد من وضع الالفاظ ليس الا
افادة ما فى الضمير وهى تحصل من المعانى المطلقة ومثل هذا السوال والجواب يرد على القائلين بوضع
الالفاظ للصور الذهنية فالحق ان الالفاظ موضوعة لنفس الاشياء مع قطع النظر عن كونها
موجودة فى الذهن او الخارج فالالفاظ التى لا تستعمل الا فى الصور الذهنية كالجنسية والفصلية
والالفاظ التى لا تستعمل الا فى الاعيان الخارجية كاسماء الاشارات ايضا انما وضعت لنفس الاشياء
وان اختلج فى صدرك ان الصورة الذهنية عبارة عن الشئ من حيث انه موجود فى الذهن
والعين الخارجى عبارة عنه من حيث انه موجود فى الخارج فالظاهر منه ان الالفاظ الكذائية موضوعة

للشئ مع الحيثية المذكورة لا الشئ من حيث هو فادفعه بان الظهور المذكور انما يكون لو كانت الحيثية
المذكورة معتبرة فى الملحوظ ونحن نمنعه فان الحيثية المذكورة انما اعتبرت آه فى اللحاظ فقط فلم يكن
الالفاظ المذكورة ح موضوعة الا لنفس الحيثية اى الشئ من حيث هو الا ان الواضع قد لاحظ
حين وضع الالفاظ المذكورة للمعانى الحيثية المذكورة وبهذا يستنبط اندفاع ما يخدش الحق
المذكور من وضع الاعلام الشخصية فانها لو كانت موضوعة لنفس الشئ يلزم ان يصح اطلاق
زيد ان الذى هو موضوع لنفس الانسان على عمرو لانه ايضا انسان ووجه الاستنباط ظاهر فان
الاعلام الشخصية وان كانت موضوعة لنفس الشئ لكن يعتبر فيها الحيثية التقييدية اى التشخص
عند الوضع فى اللحاظ ومن المعلوم ان تشخص كل فرد من افراد الماهية يكون مغاير التشخص فرد آخر
منها وبناء على هذا لا يصح اطلاق زيد ان الذى هو موضوع لنفس الانسان على عمرو ان الذى هو
موضوع لنفس الانسان ايضا لاختلاف تشخصهما الذى هو معتبر عند الواضع حين الوضع **قوله**
فيها ولان الموضوع له يجب ان يكون آه اعلم انه لما كان مناط الوضع عند القائلين بوضع الالفاظ
للاعيان الخارجية كون الموضوع له ملتفتا اليه بالذات والملتفت اليه بالذات ليس الا الاعيان
الخارجية لان الصورة الذهنية لا يلتفت اليها الا انها مرآة لها حكموا بان الالفاظ موضوعة
للاعيان الخارجية دفعه المحشى بقوله لان الموضوع له آه يعنى انا لا نم ان مناط الوضع كون
الموضوع له ملتفتا اليه بالذات انما مناطه ان يكون معلوما بالذات اى حاصلا فى الذهن
بالذات واذا بطل المناط بطل ما هو منوط عليه ولا يخفى ما فيه فانك قد عرفت ان الموضوع
له لا يجب ان يكون حين الوضع حاصلا بالذات فى الذهن **قوله** فيها والا انتفى العلم بانتفائه
اى بانتفاء العين الخارجى يعنى انه لو لم يكن العين الخارجى معلوما بالعرض بل بالذات يكون
متحدا مع العلم اتحادا ذاتيا كما هو المتقرر عندهم فبانتفائه ينتفى العلم البتة بناء على الاتحاد
مع انه كثيرا ما ينتفى العين الخارجى ويبقى العلم كما كان **قوله** فيها فيصرف هذا القول عن الظاهر
بان المراد بالعين الخارجى آه فالعين كناية عن نفس الشئ والخارجى كناية عن قطع النظر

عن كونه موجودا فى الذهن فانه لما قطع النظر عن كونه موجودا فى الذهن صار خارجا عنه
قال الشارح اذ لا حضور للالفاظ المرتبة ولا لمعانيها فى الخارج لا بانفرادهما ولا بتركيبهما
قوله اراد بالحضور فى الخارج الوجود فى الخارج عند المشير حاصله ان ليس مراد الشارح من الحضور
الواقع فى قوله اذ لا حضور آه ان لا حضور للالفاظ ومعانيها فى الخارج اصلا انما مراده منه ان لا
وجود لها فى الخارج حين اشارة المشير فلا ايراد انه على تقدير كون وضع الديباجة بعد تصنيف
الكتاب لو كان الكتاب عبارة عن الالفاظ يكون الاشارة اليها اشارة الى الحاضر فى
الخارج لان الالفاظ موجودة فيه فى مجموع ازمنة اجزائها البتة فكيف يصح قول الشارح فما قيل آه
متفرعا على عدم حضور الالفاظ المرتبة فى الخارج لان الالفاظ وان كانت موجودة فى الخارج فى مجموع
ازمنة اجزائها لكن لا يكفى هذا الوجود للاشارة اليها بلفظ هذا لانه لا بد لهذه الاشارة
ان يكون المشار اليه موجودا فى الخارج حين الاشارة والالفاظ لما لم تكن موجودة بهذا الوجود
لعدم قرارها لم يصح ان تكون مشارة اليها بلفظ هذا **قوله** بناء آه هذا دليل على وجود الالفاظ
فى الخارج فى مجموع ازمنة اجزائها حاصله ان العدم اللاحق الزمانى اعنى عدم الشيء الزمانى بعد وجوده
ليس عدما حقيقيا اى عدما فى الواقع بحيث لا يكون له وجود اصلا اذ لو كان كذلك يلزم
اجتماع النقيضين لتحقق وجوده فى زمانه البتة انما له العدم الاضافى بالنسبة الى زمانه
اللاحق اى ليس له وجود فى الزمان الذى بعد هذا العدم وكذا الحال فى العدم
السابق الزمانى عند بعض الفلاسفة **قوله** مع ان الكلام آه جواب آخر للايراد المذكور
حاصله ان كلام الشارح مبنى على ما هو المشهور بين الجمهور القائلين بحدوث العالم من ان الاعدام
اللاحقة والسابقة للزمانيات اعدام بحسب الحقيقة والواقع فاذا لحقت لالفاظ الكتاب
اعدام بعد التصنيف عدمت بالكلية فلا يكون لها وجود اصلا فكيف يصح الاشارة اليها
بلفظ هذا لا على ما هو المشهور بين القائلين بقدم العالم من ان عدم الزمانيات ليس عدما حقيقيا
بل هو غيبوبة زمانية **قال** الشارح ولا يخفى انه لا يناسب هذا المقام للاخبار عنه بغاية تهذيب

الكلام لان غاية تهذيب الكلام تشتمل على الكلام وهو لما كان عبارة من الالفاظ والمعانى
اللذين لا يحملان على النقوش لا يحمل عليهما ما هو مشتمل عليه فلا يناسب اخبارها به وبهذا
يندفع ما قد يتوهم آه من ان الالفاظ المرتبة ومعانيها حاضر بأمن الحضور الخارجى باعتبار وجود
الدال عليها اى النقوش فى الخارج وهذا الحضور وان كان حضورا حكميا لكنه يكفى للاشارة
الخارجية لان مرادهم من الخارج فى قولهم ان لفظ هذا موضوع للمشار اليه الموجود فى الخارج
اعم من ان يكون خارجا حقيقة او حكما وتقرير الدفع ان هذا الحضور الحكمى ايضا لا يناسب الاخبار
عنه بغاية تهذيب الكلام قال الفاضل اليزدى يجوز ان يكون الغاية بمعنى الفائدة والثمرة اى
هذا ثمرة تهذيب الكلام ولا يخفى جواز حمله على النقوش الكتابية وهذا الحمل تكلف على تكلف
قوله وايضا لا شك آه دليل آخر لابطال ان يكون لفظ هذا اشارة الى النقوش **قوله**
ومن البين ان قصده اى قصد المصنف لم يتعلق بالنقوش لان قصده بالتصنيف انما يكون
التعليم وهو لا يحصل الا بالالفاظ الدالة على المعانى المخصوصة دون النقوش **قوله** الا ان
يقال هذا من قبيل ذكر الدال آه لكن لا بطريق المجاز لانه على هذا يكون لفظ هذا مستعملا فى مدلولات
النقوش لا النقوش والا يلزم اجتماع المعنى الحقيقى والمجازى فى استعمال واحد مع ان الكلام
كان فى استعماله فى النقوش بل بطريق الكناية بان اريد بلفظ هذا النقوش وحكم عليها بالتهذيب
ثم ينتقل منها الى مدلولاتها **قوله** وبهذا اى بما ذكر ان قصد المصنف لم يتعلق بالنقوش يظهر ان
اسماء الكتب آه حاصله ان قصد المصنفين الواضعين لتسمية الكتاب لما لم يتعلق الا بالالفاظ
والمعانى دون النقوش لا وحدها ولا مع غيرها يكون اسامى الكتب موضوعة بازاء الالفاظ والمعانى
دون النقوش لان التسمية انما تكون بازاء ما هو المقصود دون غيره **قوله** اللهم الا ان تكون
من قبيل مجموع الخطوط اى مثل خطوط صناعة الكتابة على ان يكون اللام فى الخطوط عوضا
عن المضاف اليه فالحاصل ان اسامى الكتب ليست موضوعة بازاء النقوش فى وقت من
الاوقات الا وقت ان يقال ان حال النقوش الكتابية المخصوصة كحال جميع النقوش الخطية

من خطوط تقات صناعة الكتابة للتيمن وليعتاد بكتابة مثل هذه النقوش فى الصفار والجلاء
فانه يصح القول ح بان اسامى الكتب موضوعة بازاء النقوش الكتابية المخصوصة كما يوضع
اسم لخطوط صناعة الكتابية لكن لما لم يكن تدوين النقوش قصد المصنفين الواضعين للتسمية
الكتب حتى يقال ان اسامى الكتب موضوعة بازاء النقوش المخصوصة اشار المحشى بلفظ اللهم
الا الى ضعف هذا القول قال الشارح الا ان يحمل آه اى الاخبار عنه بغاية تهذيب الكلام على
المجاز للتسمية للمعبر بصيغة اسم المفعول فان المعبر بصيغة اسم الفاعل هو المص الا ان يقر انه تجوز
المص فان النقوش موضحة للالفاظ والمعانى والحاصل انه سميت النقوش التى هى معبرة
بغاية تهذيب الكلام التى هى اسم للالفاظ والمعانى المخصوصة اللتين هما معبر عنهما قوله وهذا
الاخبار اى اخبار النقوش المرادة من لفظ هذا بغاية تهذيب الكلام يدل على انها وصف للنقوش
توصيفا للمعبر بوصف المعبر عنه فان غاية تهذيب الكلام صفة للالفاظ والمعانى المعبرة عنهما اولا
وبالذات وبواسطتهما للنقوش التى هى المعبرة وكذا يدل على انها اسم للنقوش لتسمية للمعبر باسم
المعبر عنه وان كانت هذه الدلالة بطريق الاشارة لان المقصود ليس الا توصيف الكتاب
لا التسمية يدل عليه ايراد الاوصاف الاخر متعاقبة متتالية من قوله وتقريب المرام وجعلته تبصرة
الى غير ذلك قال بعض الاعاظم ان فى هذه الدلالة بطريق الاشارة خفاء فان اللفظ مستعمل
فى معناه الوضعى وليست التسمية من اللوازم التى ينتقل بها اليه قوله فالمجاز بالنظر الى الاول
اى الوصف مجاز عقلى آه تفريع على قوله يدل على الوصف والتسمية فالحاصل انه لما كان الاخبار
المذكور يدل على الوصف والمدح وهو بالمبالغة اليق ناسب ان يراد به مجاز عقلى لتحقق المبالغة
فيه دون المجاز اللغوى فيكون معنى قوله هذا غاية تهذيب الكلام ح ان هذه النقوش عين غاية
تهذيب الكلام فلا يتجه انه يمكن المجاز اللغوى فى هذه الصورة ايض فلم ترك المحشى ذكره لانه انما
تركه باعتبار انه لا يناسب مقام المدح لا لانه لا يمكن اعتباره قوله وبالنظر الى الثانى اى
التسمية مجاز لغوى فيكون معنى قوله هذا غاية تهذيب الكلام ان هذه النقوش مسماة بغاية

تهذيب الكلام ولا يخفى ما فيه فانه على هذا التقدير لم يتحقق المجاز فى غاية تهذيب الكلام لانها
باقية على معناها فان قلت ان المحشى اراد ههنا بالمجاز اللغوى ما هو من جانب الموضوع فيجوز فى
النقوش التى هى معنى لفظ هذا الموضوع بان يراد منها الالفاظ والمعانى ثم يحمل عليها غاية تهذيب
الكلام قلت على هذا لم يبق لفظ هذا مستعملا فى النقوش وقد كان الكلام فيه ولا يمكن فى صورة
التسمية المجاز العقلى بان يكون المعنى ان النقوش عين اسم غاية تهذيب الكلام لانه لا بد فى
المجاز العقلى من المبالغة فى الوصف وفى هذه الصورة اين الوصف فضلا عن المبالغة قوله
ولما كان احد المجازين آه دفع دخل مقدر تقرير الدخل انه لما كان غاية تهذيب الكلام يحتمل التسمية
والوصف فينبغى للش ان يقول الا ان يحمل على المجاز تسمية او توصيفا للمعبر باسم المعبر عنه
او وصفه فما الوجه فى اقتصاره على التسمية وحاصل الدفع انه لما كان احد المجازين المذكورين
اى المجاز اللغوى بالنظر الى التسمية والمجاز العقلى بالنظر الى الوصف مستلزما للآخر فى غاية
تهذيب الكلام اذ التسمية للكتاب ليست الا بوصفه كما اشار اليه المحشى فى حاشية الحاشية
بقوله الاستلزام كل من الوصف والتسمية للآخر انتهى اكتفى الش بذكر المجاز اللغوى اكتفاء
للملزوم باللازم او بالعكس فان قلت فلم لم يعكس الامر بان ذكر الوصف دون التسمية قلت
لما كان التوصيف ظاهرا بينا لتبادر الذهن اليه لا حاجة الى ذكره بخلاف التسمية فانها لا تفهم
الا بالاشارة فلا بد من ذكرها قال الفاضل اليزدى فى وجه التوفيق بين كلامى الش حيث اقتصر
على التسمية وجوز الوصف والتسمية كليهما فيما سيجى ان المراد من التسمية مجرد اطلاق اللفظ
سواء كان على سبيل العلمية او الوصفية او يقال انه اكتفى بالتسمية بما هو الاصل المقصود بالذات
ليعلم حال التوصيف بالمقايسة انتهى اقول لا يخفى ما فيه فان اطلاق التسمية على التوصيف
غير شائع مع ان التسمية ليست مقصودة انما المقصود التوصيف كما عرفت قال الشارح
ومن البين ان ليس المراد الخ والا لزم ان لا يطلق ذلك الاسم او الوصف الا على النقوش
المخصوصة التى عند المص دون غيره مع انه ليس كذلك قال الشارح بل الغرض وصف نوعه وتسميته آه

لا يقرانه لا يلزم من عدم كون المراد بتسمية النقوش المخصوصة الخارجية او توصيفها بغاية تهذ
الكلام ان يكون الغرض تسمية نوع النقوش حتى يلزم منه المط وهو ان يكون لفظ هذا
اشارة الى المرتب الحاضر فى الذهن لم لا يجوز ان يكون المراد بتسمية الفرد المنتشر من النقوش
او توصيفه بغاية تهذيب الكلام لانا نقول ان الفرد المنتشر مثل الكلى فى عدم حضوره فى الخارج
فكما لا يجوز ان يكون النقش الكلى مشارا اليه فى الخارج للفظ هذا كك لا يجوز ان يكون الفرد
المنتشر منه مشارا اليه له ولهذا ترك الشارح ذكر الفرد المنتشر احالة على المقايسة على الكلى **قوله**
قد عرفت اى فى قوله السابق اراد بالحضور آه جواب سوال يرد على قول الشارح ولا شك
فى انه لا حضور لهذا الكلى فى الخارج من ان هذا القول بط فان النقش الكتابى كلى طبعى لانه
معروض للكلية والكلى عند الشارح وغيره من المحققين موجود فى الخارج وحاضر فيه فيكون النقش
الكتابى ح موجودا فى الخارج وحاضرا فيه بانك قد عرفت سابقا انه يجب ان يكون المشار
اليه للفظ هذا موجودا فى الخارج حين اشارة المشير وهو لا يمكن الا ان يكون محسوسا والكلى
الطبيعى وهى آه طبيعة النقش الكتابى وان كان موجودا فى الخارج لكنه ليس بمحسوس
وموجود فى الخارج حين اشارة المشير ومراد الشارح من قوله لا حضور لهذا الكلى فى الخارج
هو هذا اى نفى كونه محسوسا موجودا فى الخارج حين اشارة المشير لا نفى وجوده مط حتى يتوجه
عليه الايراد وهذا التقرير للجواب اولى مما قرره البعض[1] بعد القول بان مراد المحشى من المشير
آه المص بانه قد عرفت انه لا بد ان يكون المشار اليه للفظ هذا موجودا فى الخارج عند المشير اى
من يشير بلفظ هذا والكلى الطبيعى وان كان موجودا فى الخارج عند كثير من المحققين لكنه ليس
بموجود فيه عند المص كما سيصرح به فيما بعد بقوله والحق ان الكلى الطبيعى بمعنى وجود اشخاصه
بالنقش الكتابى الذى هو كلى طبيعى ليس حاضرا موجودا فى الخارج عند المص والشارح
كلامه آه على مذهب المص دون مذهب نفسه من انه موجود فى الخارج ووجه الاولوية انه على هذا
التقرير يكون قول المحشى ليس محسوسا لغوا على انه لا يلائم السوال والجواب المصدرين بقوله

[1] القاضى محمد مبارك ١٢

فان قلت قلت فان المفهوم منهما ان التنازع بين السائل والمجيب انما وقع فى محسوسية الكلى
الطبيعى وعدمها دون الوجود وايضا لا كلام لنا فى خصوص عبارة المص بل فى مثل هذه العبارة
الواردة فى مفتتح الكتاب اى كتاب كان سواء كان من مصنفات المص او غيره فان اورد على تقرير
الاول للجواب انه لا يجب فى المحسوس بالاشارة الحسية ان يكون محسوسا بالذات بل اعم منه سواء كان بالذات او بالعرض
الا ترى ان الجسم قابل للاشارة الحسية مع انه ليس محسوسا بالذات بل بواسطة الوانه التى هى محسوسة بالذات فلا يلزم من نفى
حضور هذا الكلى اى النقش الكتابى فى الخارج نفى كونه محسوسا موجودا فى الخارج مط حين اشارة المشير لانه من البين ان النقش
الكتابى محسوس بالعرض بواسطة اشخاصه افراده يجاب عنه بان المشار اليه ان لم يجب ان يكون محسوسا بالذات لكن
يجب ان يكون بحيث لا يدرك الا بالحس والكلى ليس كك اذ يدرك بالعقل بدون معونة الحس بخلاف
الجزئيات المادية فانها لا تدرك الا بالحس دون العقل ومراد المحشى من المحسوسية التى نفاها هى المحسوسية
على تلك الصفة لا مط المحسوسية **قوله** فان قلت آه حاصله انهم قد صرحوا ان الشخص والكلى الطبيعى متحدان
فى الوجود الخارجى والشخص محسوس قطعا فلا يصح القول بان الكلى غير محسوس لانه لا بد ان يكون
ما هو حال لاحد المتحدين حال الآخر والا لم يبق الاتحاد **قوله** قلت آه حاصله ان ليس مرادهم من
تصريحهم بكون الشخص متحدا مع الطبيعى فى الوجود الخارجى ان وجودهما فى الخارج واحد اذ من الممتنعات
قيام عرض واحد بمحلين بل مرادهم منه انه لا يوجد فى الخارج الا شئ واحد وهو الكلى المقترن بالعوارض
المخصوصة المتاخرة عن الوجود من الاين والوضع وغيرهما على ان يكون اعتبار الاقتران اى
التقييد بالعوارض فى اللحاظ دون الملحوظ ويقال له الشخص ثم اذا لاحظه العقل معرى عن اقتران
العوارض المذكورة يكون كليا طبيعيا ومط ومن العلوم بالضرورة ان مناط المحسوسية هو
اقتران الشئ بعوارض مخصوصة متاخرة عن الوجود وهو انما يوجد فى الاول اى الشخص فيكون هو
محسوسا دون الثانى اى الكلى الطبيعى فلم يكن محسوسا وبالجملة ان ليس مرادهم من الاتحاد بين
الكلى الطبيعى والشخص الاتحاد بالمعنى الاول بل بالمعنى الآخر وهو لا ينتفى عند محسوسية احدهما دون
الآخر وان اختلج فى صدرك انه كيف يكون الشخص محسوسا مع ان التقييد الذى هو معتبر فيه غير موجود

فى الخارج فضلا عن كونه محسوسا فيه لانه من الامور الاعتبارية التى لا تكون موجودة فى الخارج وعدم وجود ما هو
معتبر فى الشئ فى الخارج مستلزم لعدمه فيه فادفعه بانا لا نسلم كلية الاستلزام المذكور انما هو لو كان اعتبار
ما هو المعتبر فى الشئ فى الملحوظ اذ على هذا يكون جزءً للشئ وانتفاء الجزء فى ظرف يستلزم انتفاء الكل فيه
لا على ان يكون معتبرا فى اللحاظ كما فيما نحن فيه اذ على هذا يكون خارجا عنه فكيف يكون انتفاؤه
مستلزما لانتفائه قال جدى واستاذ استاذى قدوة المحققين كمال الملة والدين قدس سره لا يخفى
ما فى كلام المحشى من الخلل فى الفرق بين الطبيعة والتشخص فى المحسوسية وعدمها مع اتحادهما كيف الحس
اما وارد على التشخص فليس هذا المحسوسية التشخص فى شئ لزيادة التشخص على الشخص وان كان واردا على
الشخص فليس الا الطبيعة واقتران العوارض ولحوق التشخص بها لا ينفى مرتبة الطبيعة ورتبة الكلى
الطبيعى بل يؤكدها بل الاشبه ان يقر ان الطبيعة هى المحسوسة بالذات انتهى وما قيل لدفع ما اجيب
عنه بان غاية ما لزم منه محسوسية الطبيعة حين معروضيتها للعوارض المخصوصة وهذا هى مرتبة التشخص
ولا يلزم منه محسوسية الطبيعة من حيث هى فى مرتبة لا بشرط شئ مع قطع النظر عن تلك العوارض
التى هى المتنازعة فيها من ان المحسوس بالذات اما العوارض فهذا ليس محسوسية التشخص الذى
هو المعروض فى شئ واما المعروض وهى نفس الطبيعة من حيث هى فان العوارض لا تغير الحقائق
عما هى عليه فيلزم محسوسية الطبيعة من حيث هى وان كان المحسوس المجموع فالاجزاء اما محسوسة
فيلزم محسوسية الطبيعة والا فالتشخص غير محسوس ففيه ان حصر المحسوسية فى الشقوق المذكورة لم لا يجوز ان
يكون المعروض للمحسوسية هى الطبيعة لكن لا من حيث هى لتثبت محسوسية ما هو المتنازع فيه بل من حيث اعتبار
اقترانها بالعوارض المخصوصة فى اللحاظ فقط دون الملحوظ ليكون المحسوس هو المجموع ويؤل الى الشق
الثالث والقول بان الموجود الخارجى المحسوس لا يخرج عن المحسوسية باختلاف الاعتبارات ما لم ينقص من
ذاته شئ او يزد عليه فى الخارج والحال انه ليس كذلك اذ لم يزد فى التشخص على الطبيعة الا اعتبار اقتران
العوارض المخصوصة بها ولم ينقص عن الطبيعة من حيث هى الا الاعتبار المذكور وهذا الاعتبار لما كان
خارجا لا يكون وجوده منشأ للمحسوسية وعدمه لعدمها قول لا يقبله الخصم فان له ان يقول ان قولكم

ان الموجود الخارجى المحسوس لا يخرج عن المحسوسية باختلاف الاعتبارات ما لم ينقص من ذاته شئ او
يزد عليه فى الخارج مم لجواز ان يكون منشأ محسوسية الشئ امرا خارجا عن ذاته يكون مقترنا به وعدمه
منشأ لعدمها فنجوز ان يكون اعتبار الاقتران المذكور فى اللحاظ كما هو فى التشخص سببا للمحسوسية
وعدمه لعدمها ولا نعنى بالاعتبار المذكور الاعتبار بالفعل حتى يتجه عليه انه لو لم يعتبره المعتبر ينبغى
ان لا يقع الحس على الموجودات الخارجية المشخصة لعدم تحقق مناطه مع انه لا ريب فى ان الحس يقع
عليها ولو لم يعتبر المعتبر الاعتبار المذكور بل صحة الاعتبار المذكور وهو يتحقق على كل تقدير سواء
اعتبرها المعتبر بالفعل او لم يعتبر ثم قال ذلك المحقق لله دره وما قيل ان الكلى محسوس بمحسوسية الشخص
اذا كان التشخص امرا اعتباريا عدميا لغو بل كلما كان التشخص زائدا فالمحسوس هى الطبيعة
سواء كان عدميا او وجوديا انتهى **قوله** قدس سره بل كلما كان التشخص زائدا فالمحسوس
هى الطبيعة سواء كان عدميا او وجوديا بالدليل الذى بينه سابقا بقوله كيف والحس اما وارد آه
قوله قد ياخذه آه اعلم انه لا دخل لهذا القول فى الجواب عن السؤال انما ورده تنبيها على ان
اخذ الشئ المقترن بالعوارض ليس منحصرا على اخذه من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض
بل يكون على النحوين الآخرين ايضا احدهما ان يعتبر كل من التقييد بالعوارض وقيد العوارض داخلا
فى الشئ فى اللحاظ والملحوظ كليهما ويسمى ذلك بالفرد وثانيهما ان يعتبر التقييد المذكور داخلا فى اللحاظ
والملحوظ والقيد خارجا عنهما ويقول له الحصة وفى هاتين المرتبتين لم يمكن ان يكون ذلك الشئ
محسوسا لان التقييد الذى هو جزء على هذين النحوين غير محسوس وعدم احساسية الجزء يستلزم عدم
احساسية الكل **قوله** ومن المعلوم آه هذا يتعلق بقوله معنى اتحادهما انه ليس فى الخارج الا شئ واحد مخصوص
مقترنا بعوارض مخصوصة ويقال له الشخص **قوله** من الاين وهى عبارة عن الهيئة الحاصلة للشئ من
جهة احاطة المكان به **قوله** والوضع وهى هيئة حاصلة للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض
ونسبتها الى الامور الخارجية وقد يطلق على ما يحصل بالنسبة الاولى فقط **قوله** ونحوهما من كون
الشئ فى الزمان ومتكيفا بكيفية ما **قوله** وسياتى زيادة تحقيق فى مبحث الكلى الطبيعى حيث قال فيه

لایخفی ان الشئی لایصیر محسوسا بالذات او بالعرض الا بعد اقترانه بعوارض مخصوصة من الاین والوضع ونحوهما فالطبیعة لما اعتبرت
مجردة عنها لاتکون محسوسة لابالذات ولا بالعرض وتفصیله ان المحسوسات لها مراتب الاولی نفسها من حیث هی فی هذه المرتبة
لایصدق علیها الا ذاتیاتها والثانیة نفسها من حیث انها موجودة وفی هذه المرتبة یصدق علیها الذاتیات
والوجود وما یخذو حذوه من العرضیات والثالثة نفسها من حیث اتصافها بالعوارض المخصوصة من الاین والوضع ونحوهما وفی هذه المرتبة
یتعلق به الحس ویصیر محسوسا بالذات او بالعرض فظهر ان الماهیة مع قطع النظر عن الخصوصیة موجودة ولیست محسوسة اصلا انتهی اقول
ان ما قاله المحشی ظ لاحاجة الی شرحه وتفصیله الا قوله ویصیر محسوسا بالذات او بالعرض فلا بد لنا ان نشرحه
وتفصله فاستمع ان المحسوسیة عبارة عن الادراک والتمییز بالحس فان کان الشئی مما یتعلق به الحس اولا وبالذات
ویمیزه کالالوان والروائح والصلابة واللینیة والطعوم یکون فی مرتبة نفسه من حیث اتصافه بالعوارض
المخصوصة محسوسا بالذات وان کان مما یتعلق به الحس ثانیا وبالعرض ویمیزه بان یتعلق الحس بشئی آخر
ویمیزه عنده وبواسطته یمیز ذلک الشئی کمعروضات الالوان والروائح ای الاجسام یکون باعتبار اتصافه
بالعوارض المخصوصة محسوسا بالعرض واذا عرفت هذا فاعلم انه لما لم تکن الطبیعة المجردة عن العوارض قابلة لاحد من النحو
للمحسوسیة لم تکن قابلة لها اصلا لا بالذات ولا بالعرض **قوله** فان قیل الخ اعتراض علی تفریع الش
قوله فالاشارة الی الحاضر فی الذهن علی جمیع التقدیرات علی عدم حضور الکلی فی الخارج بان تفریعکم هذا
غیر صحیح اذ الکلی کما انه لیس بحاضر فی الخارج کذلک لیس بحاضر فی الذهن اذ ما یکون حاضرا فیه یکون لا محالة
مخصصا بالعوارض الذهنیة فیکون متشخصا لا کلیا فکیف یصح الاشارة الیه فیبطل التفریع ویمکن ان یقرر
انه اعتراض علی قول المحشی قلت آه بان الموجود فی الذهن متشخص بلا مریة کالموجود الخارجی فکما لایلزم من حضور
المتشخص ومحسوسیته فی الخارج حضور الکلی فیه کذلک لایلزم من حضور المتشخص فی الذهن حضور الکلی فیه لیصح الاشارة العقلیة الیه
او علی قوله قد عرفت آه بانه کما لاحضور للکلی الطبیعی عند المشیر فی الخارج کذلک لاحضور له فی الذهن فلا یصح
الاشارة الی الکلی باعتبار حضوره فی الذهن ایض لانه لاوجود له فیه عند الاشارة **قوله** قلنا قد عرفت آه جواب
للاعتراض حاصله ان قیاس الحضور الذهنی علی الحضور الخارجی قیاس مع الفارق اذ الحضور الخارجی
عبارة عن المحسوسیة ولا شک انها منتفیة عن الکلی بخلاف الحضور الذهنی فانه عبارة لها عن الالتفات

او الحصول فی الذهن اعم من ان یکون بالذات او بالعرض وکلاهما لیسا بمنتفیین عنه اما الاول
فلانه لاشک ان الذهن یلتفت الی ما هو حاضر فیه من حیث هو مع عزل النظر عن العوارض من هذه
مرتبة الکلی وان لم یوجد ذلک الشئی الا مع العوارض فان معیة شئی لشئی لاینافی الالتفات الیه مع قطع
النظر عما عداه وما قال المحشی فی اثناء هذا القول والفرق بین ملاحظة الذهن والتفاته والحصول فیه مما
لایخفی لادخل له فی الجواب کما لایخفی علی من له ادنی فهم واما الثانی فلان الکلی حاصل فی الذهن بالعرض
بمعنی انه موجود فی ضمن الشخص الذهنی وان لم یمکن حصوله فیه علی وجه الاستقلال والانفراد مع قطع النظر
عن العوارض فذلک الکلی مع العوارض الذهنیة یکون حاصلا فی الذهن بالذات لانه متحد مع الشخص
الذهنی اذ هو عبارة عن الکلی مع العوارض الذهنیة وعلی کلا التقدیرین یصح الاشارة الی الکلی فی الذهن
لتحقق حضوره فیه واعلم ان ما بیناه فی الشق الثانی حاصل للنسخة التی وقعت من المحشی هکذا او عبارة
عن الحصول فی الذهن سواء کان حصولا بالذات او بالعرض فالکلی حاصل فی الذهن بالعرض
وان لم یکن حاصلا فیه بالذات فهذا حاصل آه وحاصل النسخة التی لم یقع فیها قوله سواء کان الی قوله حاصلا
فیه بالذات ظاهر لاحاجة فیه الی البیان ولا یذهب علیک ما فی کلام المحشی من الخلل بوجهین اما اولا
فبما افاده جدی واستاذ استاذی قدوة المحققین المتاخرین فی فرق المحشی بین الکلی فی العقل بقوله
الاشارة ای العقلیة وبین الکلی فی الخارج بعدم قبوله الاشارة ای الحسیة علی تقدیر الشق الاول اعنی
ارادة الالتفات بالحضور بان اتحاد الکلی مع الفرد الذهنی والخارجی علی نسق واحد فکما ان الطبیعة
یلتفت الیها بالذات فی الذهن مع اتحادها مع الشخص الذهنی کذلک یمکن الالتفات الیها بالذات
نظرا الی تحققها الخارجی ان کان الالتفات آه بعد اخذ الصورة بمعونة الحس فکما یکون الاشارة
الی الهویة العینیة المحسوسة اشارة حسیة مع انها لاتصلح للاشارة الا بعد اخذ الصورة
منها کذلک ای بمعونة الحس یکون هذه الاشارة حسیة کذلک فی الطبیعة ویکون الاشارة اشارة حسیة
لما فیها من معونة الحس التی علیها مدار الاشارة الحسیة فی الشخص بلا فرق اللهم الا ان یقال ان المراد بمعونة
الحس فی الاشارة الحسیة ان لایمکن الا بالحس فذلک فی الهویات المحسوسة فحسب دون الطبیعة لان الاشارة

الى الطبيعة يمكن بمعونة الحس كما قد يمكن بدونها انتهى ۱۲ اما ثانيا فعلى تقدير القول بان قوله فان
قيل آه اعتراض على قول المحشي بان الكلام كان على تقدير الارادة من الحضور الحضور عند المشير وقد
ادرج في الجواب شقا ليس مذكورا في الاعتراض وهو ان المراد بالحضور الحصول فلم يتسق الكلام
لا يقال ان قول المحشي او عبارة عن الحصول آه معطوف على قوله المراد بالحضور آه فحاصل الكلام انك
قد عرفت ان الحضور الواقع في قول الش ولا شك في انه لا حضور آه اما ان يكون المراد منه الوجود
في الخارج عند المشير آه او يكون عبارة عن الحصول في الذهن آه فيكون قول المحشي ح تبيين الشقين ايراد
جوابا للسوال المذكور سابقا وهو الذي يرد على قول الش ولا شك في انه لا حضور آه ويكون قوله
قد عرفت اشارة الى القولين السابقين يعني قوله اراد بالحضور في الخارج الوجود في الخارج عند المشير
وقوله فالحضور في الذهن الى قوله او بالعرض فيتسق الكلام لانا نقول مع قطع النظر عن اباء
النظم عن هذا التوجيه ان قول المحشي في الحاشية المنهية التي سننقلها وبهذا يظهر جواب آخر للسوال
الاول لا يلايمه لان الظ ان المراد عن السوال الاول قوله فان قلت آه وكان مبناه على تقدير
الارادة من الحضور الحضور عند المشير فكيف يمكن جوابه ح بالارادة من الحضور الحصول على ان
الاحتمال كان على تقدير القول بان قول المحشي او عبارة آه دخلا في الجواب عن الاعتراض الواقع على
كلامه لا على تقدير ان يكون قول المحشي او عبارة عن الحصول آه معطوفا على قوله المراد آه فمثل هذا
التوجيه من جانب مجيب الاعتراضين الواقعين على كلامه لا توجيه بما لا يرضى به هو **قوله** وحاصل في
الخارج بالعرض لا بالذات يعني ان الكلي وهو ههنا مفهوم النقش الكتابي الدال ليس حاصلا في الخارج
بالذات ليكون الاشارة اليه اشارة حسية بل بالعرض لا بمعنى انه حاصل في ضمن الشخص الخارجي ليصلح
ان يكون مشارا اليها بالاشارة الحسية كالكلي الحاصل في الذهن بل بمعنى ان وجوده باعتبار وجود
معروضه اي الاشخاص الخارجية لان الظ انه عرضي للاشخاص الخارجية واستدل عليه في المنهية
بقوله وذلك لان النقوش المخصوصة اجسام مخصوصة متشكلة باشكال مخصوصة والظ ان هذا
الكلي اي مفهوم النقش الكتابي الدال على الالفاظ المخصوصة عرضي لها كيف ولو كان ذاتيا لها

يلزم تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته لان دلالة النقوش على الالفاظ وضعية وبهذا يظهر جواب آخر
للسوال الاول انتهى **قوله** فيها وذلك لان النقوش آه تقريره على وجه البسط ان الاشخاص
الخارجية الكتابية تكون متخصصة بتخصيص معين البتة والظ ان هذا التخصيص انما هو من جهة وضع
الواضع وجعل الجاعل لتتميز عن النقوش الاخر فتدل بتلك الخصوصية على الالفاظ المخصوصة فان
الجاعل انما يجعل النقش المعين للفظ العلم مثلا ليدل على لفظ العلم دون غيره من الالفاظ الاخر
فيكون خصوصية تلك النقوش ودلالتها كلتاهما مجعولتين بجعل الجاعل ووضع الواضع فلو لم
يكن مفهوم النقش الكتابي الذي هو محتاج في دلالته على الالفاظ الى جعل الجاعل عرضيا للنقوش
المخصوصة بل ذاتيا لها يكون ثبوته لها مجعولا بجعل الجاعل ووضع الواضع وهل هذا الا تخلل الجعل
بين الشيء وذاتياته وفيه ان كلامكم انما يتم لو قيل ان دلالة النقوش المخصوصة مجعولة بجعل و
خصوصية النقوش مجعولة بجعل آخر ونحن نمنعه فلم لا يجوز ان يكون ههنا جعل واحد بان جعل الجاعل
ووضع الواضع للنقوش خصوصية تدل على الالفاظ فيكون دلالة النقوش ح داخلة في
خصوصية النقوش لا ان يكون الجعل لخصوصية النقوش علحدة ولدلالتها على الالفاظ علحدة
حتى يلزم المجعولية الذاتية ولعل قول المحشي لان الظ آه اشارة الى هذا يعني ان الحكم على الكلي اي
النقش الكتابي بانه عرضي للاشخاص الخارجية حكم ظاهري والا فالنظر الدقيق يحكم بجواز كونه
ذاتيا لها وما قيل لدفع قول المحشي في المنهية من ان تخلل الجعل انما يمتنع في الماهية الحقيقية بحسب
ولا نم ان النقوش الكتابية المخصوصة من الماهيات الحقيقية لم لا يجوز ان تكون من الماهيات
الاعتبارية فلا شناعة لو لزم تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته فيها فمدفوع بما سبق من ان تخلل الجعل
بين الشيء وذاتياته ممتنع مط سواء كان في الماهية الحقيقية او الاعتبارية ثم اعلم ان مراد المحشي
من قوله اجسام مخصوصة الماهيات تجوزا والا فالنقوش ليست اجساما حقيقة **قوله** فيها
وبهذا يظهر اه يعني بما قلت ان المفهوم الكلي اي النقش الدال عرضي للاشخاص الخارجية يظهر جواب
آخر للسوال الاول هو قوله فان قلت آه وهذا هو الظ فحاصله انا لا نم ان الكلي الطبيعي للشخص داخل

متحدان في الوجود الخارجي اذ الظاهر ان الكلي عرضي للاشخاص الخارجية لا ذاتي لها ولا يوجب محسوسية المعروض محسوسية العارض فلا اشتباه في ان يكون الشخص محسوسا دون الكلي وتقول بان السوال الاول اشارة الى السوال المقدر المشار الى جوابه بقوله قد عرفت ان المراد بالحضور الخ بعيد كل البعد فلا يلتفت اليه وما اورده جدي واستاذ استاذي قدوة المحققين المتاخرين كمال الملة والدين قدس سره على كلام المحشي في فرقه بين هذا الكلي بحسب الحصول الذهني في الفرد الذهني بانه بالذات وفي الفرد الخارجي بانه بالعرض فلا يصح الاشارة الحسية لعدمه في الخارج فيرجع محصل الكلام في الشق الثاني الى ابتنائه على نفي وجود هذا الكلي في الخارج وكان سوق كلامه على تقدير تسليم وجود الكلي في الخارج كما يصرح به قوله ولا شك الى قوله ليس محسوسا موجودا عند المشير والا فعدم صحة الاشارة الحسية بناء على نفي وجود الكلي الطبيعي قد نبه عليه الشارح سابقا انتهى خلاصته ان كلام المحشي لا ابتنى على تسليم وجود الكلي في الخارج فانكاره آه مناقضة مدفوع بما افاده عمي قدوة المحققين المتاخرين قدس سره من ان بناء الجواب الاول على التنزل بانا وان سلمنا وجود الكلي الطبيعي في الخارج لكن لا نسلم الاشارة الحسية لعدم المحسوسية وبناء الجواب الثاني على سبيل التحقيق بان الوجود العرضي للشيء ليس وجودا له على التحقيق وان كان الاحسن في داب التعليم ان يقدم الجواب الحقيقي على التنزلي ولا يتوجه عليه ان مقصود المورد ان الكلام كان بعد تسليم وجود هذا الكلي وانكار المحسوسية ولو على التنزل والآن قد انكر وجود هذا الكلي لكونه من العرضيات فلم يتسق الكلام لانا نقول انه ليس مقصود المحقق قدس سره انكار وجود الكلي الطبيعي في الخارج ليكون مناقضا بما سبق انما مقصوده ان الكلي عرضي للاشخاص الخارجية فلا يكون وجوده الا وجودا عرضيا والوجود العرضي للشيء ليس وجودا له حقيقة ليلزم من محسوسية المعروض محسوسيته فتامل **قوله** بل لا بالعرض ولا بالذات هذا اضراب عن قوله حاصل في الخارج بالعرض لا بالذات يعني انه ليس للكلي وجود عرضي ايضا حين الاشارة اليه لانه على هذا التقدير يكون آلة لملاحظة الاشخاص فيكون هي مشارة اليها حقيقة مع انها آه انما هي النقوش المخصوصة وهي لا تصلح ان تكون مشارة اليها كما سبق قال جدي واستاذ استاذي

كمال المحققين كمال الملة والدين قدس سره عدم كون هذا المفهوم آلة حين الاشارة اليه وعدم صلاحية الفرد للاشارة لا ينفي الوجود العرضي لهذا الكلي في الخارج نعم يلزم انه ليس عرضيا مصححا للاشارة الى الفرد بجعله آلة لملاحظته وذلك لا يجدي انتهى لا يذهب عليك ان ليس غرض المحشي من نفي الوجود العرضي للكلي نفيه مطلقا حتى يتوجه عليه ما اورده المحقق قدس سره بل غرضه منه نفي كون مفهوم النقش الكتابي مشارا اليه في الخارج وهو يحصل من بيانه وقيل لدفع كلام المحقق ان المحشي قصد نفي الوجود العرضي مبالغة فان الكلي لما لم يكن آلة لملاحظة ما تحته فكانه لم يتحد معه لا بالذات ولا بالعرض **قال الشارح** فالاشارة الى الحاضر في الذهن على جميع التقديرات اي على جميع الاحتمالات السبع سواء كان وضع الديباجة قبل التصنيف او بعده **قال الفاضل اليزدي** حمل التقديرات على كون الديباجة قبل التصنيف او بعده ياباه صيغة الجمع وما اشتهر من اطلاق الجمع عند المنطقيين على ما فوق الواحد فانما هو في تعاريف الفن كما صرح به **قال الشارح** ومن ههنا اي من عدم صحة اشارة المصنفين الى كتبهم المصنفة الا من جهة ما حضر في ذهنهم من الالفاظ والمعاني وعدم صلاحية التسمية اسامي الكتب بازاء المتشخص علمت ان اسامي الكتب اعلام اجناس لا يقال ان الشارح لم ينف الا ارادة النقوش العينية المتشخصة آه دون غيرها فلم يثبت منه الا بطلان ان يكون اسامي الكتب موضوعة بازائها دون غيرها من الالفاظ المتشخصة او المعاني كذلك وكليهما ليثبت منه المطلوب وهو كون اسامي الكتب اعلام اجناس بناء على انها موضوعة بازاء الالفاظ والمعاني المتعينين الغير المتشخصين لانا نقول ان ما يدل على نفي ارادة النقوش المتشخصة من انه يلزم على هذا ان لا يصح اطلاق اسامي الكتب على غير النقوش التي حضرت عند المصنفين يدل على نفي غيرها من الالفاظ المتشخصة والمعاني كذلك وكليتهما فنفي ارادة النقوش المتشخصة يشعر لنفي ارادة غيرها ايضا لاشتراك في الدليل ثم لما اعترض السيد ابو الفتح على كلام الشارح بان ما ذكره انما يدل على ان اسماء الكتب ليست من الاعلام الشخصية واما على انها من اعلام الاجناس فلا لجواز ان تكون من اسماء الاجناس اشار المحشي الى دفعه بقوله تحقيقه آه ولما كان في هذا التحقيق اغلاق واجمال فلا بد لنا بعد بيان معنى العلم واقسامه وتعريف اسم الجنس ان نوضح قوله وتحقيقه آه وفي ذيله تقرير الدفع ثم تحقيق

ماهو الحق فی هذا المقام لیتجلی علیک حقیقة الحال وینکشف المرام فاستمع ان العلم عبارة عما وضع لشیء معین بحیث لایتناول بحسب تلک الوضع غیره فان کان الموضوع له المعین متشخصا فهو علم شخصی وان کان کلیا اعتبر فیه قید زائد وهو کونه متعینا فی الذهن وحاضرا فیه فعلم جنس کاسامة فانه قد تصور الواضع مفهوم الاسد اعنی الحیوان المفترس ثم وضع له باعتبار تعینه وحضوره فی الذهن لفظ اسامة فمدلوله ومدلول المعرف بلام الجنس واحد الا ان الاول یدل علی التعین الذهنی بنفسه والثانی بواسطة اللام والقول بان علم الجنس موضوع للطبیعة المتشخصة بالتشخص الذهنی قول فاسد لاینبغی ان یصغی الیه فانه علی هذا یلزم ان یکون اطلاق اسامة علی الاسد الموجود فی الخارج علی سبیل التجوز لعدم وضعه له واختلفوا فی وضع اسم الجنس بعد اتفاقهم علی انه لایعتبر فیه التعین اصلا انه موضوع للطبیعة من حیث هی او للفرد المنتشر مال الی الاول السید السند واکثر اهل العربیة والی الثانی ابن الحاجب وغیره وهذا الاختلاف انما هو فی اسم الجنس المنون ولایخفی مافیه اذا عرفت هذا فاعلم ان لیس مقصود المصنفین حین تصنیفهم الا ایرادما قد حضر فی ذهنهم وهو الذی یکون مشارا الیه عند اشارتهم من الالفاظ والمعانی فلایکون اسماء الکتب ح موضوعة الا بازائه لان وضع الاسم انما یکون بازاء ماهو المقصود فالالفاظ المذکورة وکذ المعانی لما کانت واحدة فان اللفظ الصادر عن شخصین او المعنی القائم بذهن شخصین یعد فی العرف لفظا واحدا ومعنی واحدا وکذا الحال بالنظر الی الشخص الواحد بالقیاس الی وقتین تکون متعینة فی الذهن ایض لان الوحدة والتعین متساوقتان فلایجوز ان تخلف احدهما عن الآخر ثم یظهر بالتامل ان الالفاظ والمعانی اعراض مختلفة بحسب التشخص باعتبار اختلاف محالها وهی الاذهان اذ وجود العرض لما کان هو وجوده للمحل لابد ان یختلف بحسب التشخص حسب اختلافه لانهما متساوقتان فلایکون التعین المعتبر فی الالفاظ والمعانی المذکورة ح تعینا شخصیا بل غیر شخصی فیکون اسامی الکتب ح موضوعة بازاء الالفاظ والمعانی من حیث انها متعینة فی ذهن المصنفین تعینا غیر شخصی فتکون اعلام اجناس فان علم الجنس عبارة عن الکلی ای الطبیعة من حیث انه متعین فی الذهن لا اعلام اشخاص کما توهمه البعض بناء علی ان الکتاب عبارة عن مجموع الالفاظ المتعینة التی رتبها المصنف

او المعانی کذلک او مجموعهما بتلک الصفة وکل منهما متشخص البتة فیکون موضوعا بازائه فتکون اعلام اشخاص فان المجموعات المذکورة لها تکثر بالنسبة الی اذهان المدرکین فیکون کلیا لا متشخصا فما وقع فی بعض نسخ الحاشیة بدل قوله اعلام فی قوله لیست من قبیل اعلام الاشخاص لفظ اسماء فالمراد منه الاعلام فان اطلاق الاسم علی العلم شائع ذائع ولا اسماء اجناس سواء کان اسم الجنس موضوعا للطبیعة من حیث هی او للفرد المنتشر لان التعین لایعتبر فیهما وه التعین معتبر فما وقع فی بعض نسخ الشرح بدل اعلام الاجناس اسماء الاجناس یکون المراد من الاسماء الاعلام بالوجه الذی عرفته آنفا ثم لما یرد ان دخول لام التعریف علی اسامی الکتب کما یقع الهدایة صنفها برهان الدین ابو الحسن علی ونحو ذلک یقتضی ان یکون اسماء الکتب اسماء اجناس لا اعلام اجناس والا یلزم تعریف المعارف اجاب عنه المحشی بوجهین اشار الی الاول منهما بقوله وما وقع فی کلام المولدین یعنی ان دخول لام التعریف علی اسامی الکتب لیس فی کلام الفصحاء بل فی کلام المولدین فلا یعبأ به والی الثانی بقوله فانها آه حاصله ان الذین یدخلون لام التعریف علی اسامی الکتب انما یدخلونه علیها من جهة اعتبارهم الاوصاف الاصلیة فیها فلا یلزم ح من دخولها علیها تعریف المعارف اذ علی هذا الاعتبار لم یعتبر علمیتها انتهی توضیح تحقیق المحشی فتقریر دفع اعتراض المعترض ان حکم الش بکون اسامی الکتب اعلام اجناس دون اسماء الاجناس انما هو بسبب مقدمة مطویة لم یذکرها لظهورها وهی ما بینه المحشی فی تحقیقه وهی ان الالفاظ والمعانی التی وضع بازائها المصنفون اسامی الکتب متعینة تعینا غیر شخصی وظ آه انه علی هذا لایجوز ان تکون اسماء اجناس واعترض جدی واستاذ استاذی قدوة المحققین کمال الملة والدین قدس سره علی تحقیق المحشی بقوله لایخفی انه لایفی هذا البیان لاعتبار التعین فی مسمیات هذه الالفاظ الاتری ان الطبیعة من حیث هی الموضوعة بازائها اسماء الاجناس اذا وجدت بوجودین ذهنیین او خارجیین یقع لکل واحد منهما انه تلک الطبیعة ومصداقها فرد منها بل عینها وهذا فی الحقیقة هو الوحدة بالمجمل لا یفید الاشترکة فی کلی عام ولا یفید اعتبار التعین فی مفهوم اللفظ والسر فیه ان لکل حقیقة شخصیة او نوعیة او جنسیة

تعينا ذاتيا والمراد به نحو تحصله الخاص ذاتياته ويحمل على نفسها وعلى افرادها ويباين بما يغاير الا يحمل على غيرها كالانسان مثلا فانه فى نفسه اذا اعتبر بلا تعين زائد فهذا بذاته يحمل على زيد ولا يحمل على فرس وغيره مع انه اسم جنس لا علم جنس والمعتبر فى اعلام الاجناس هو التعين الزائد حتى اذا اعتبر مع الطبيعة كان تقييدا لها والتعين الذاتى بخلاف ذلك على ان العلمية الجنسية ضرورية تقديرية كالعدل التقديرى عندهم كما فى اسامة ولا ضرورة آه وما قال ان دخول اللام عليها فى كلام المولدين فمبنى على الغفلة كيف وقد وقع فى الكلام القديم مكتوبا عندهم فى التورية والانجيل انتهى اعلم ان قول المحقق قدس سره مشتمل على اعتراضات اربع فلا بد لنا ان نبين كل واحد واحد منها علىحدة علىحدة تنويرا القلوب الشائقين وتنشيطا لاذهان الناظرين فاعلم ان قول المحقق قدس سره لا يخفى الى قوله بل عينها اعتراض بالنقض على قول المحشى ان التعين معتبر فى مسميات آه حاصله ان عدما وضع له اسماء الكتب من الالفاظ والمعانى واحدا لو كان موجبا لكون اسامى الكتب اعلام اجناس لوجب ان يكون اسماء الاجناس كلها اعلام اجناس فان ما وضعت له اسماء الاجناس كالانسان اعنى الطبيعة من حيث هى ايضا يعد فى العرف العام واحدا فانها اذا وجدت بوجودين ذهنيين كذهن زيد وعمرو او بوجودين خارجيين كوجود زيد وعمرو يقال لوجود كل منها فى العرف انه عين تلك الطبيعة فهى واحدة فيهما وقوله قدس سره وهذا فى الحقيقة آه اعتراض ثان بالحل على قوله فالتعين آه تقريره ان ما ذكرتم فى الدليل انما يدل على اعتبار وحدة المحمول اى اللفظ والمعنى فان اللفظ محمول على كل فرد من افراده سواء وجد فى ذهن زيد او بكر او وجد فى ذهن واحد فى وقتين وكذا الحال فى المعنى فانه محمول على كل فرد من افراده ايضا والوحدة الكذائية لا تفيد الا شركة افراد الموضوع فى كلى واحد بالعموم دون التعين الذى هو ماخوذ عندهم فى علم الجنس حتى يكون هذا التعين معتبرا فى مفهوم اللفظ عند وضعه للطبيعة بناء على مساوقة الوحدة للتعين فاعتبارها فى شئ يوجب اعتباره فيه لان التعين نوعان ذاتى وهو ان يكون الشئ بالنظر الى ذاته ممتازا عن جميع اغياره وزائد وهو اعتبار كون الشئ متعينا فى الذهن

وحاضرا فيه وهذا هو المعتبر فى علم الجنس بان يكون قيدا فى اللحاظ عند وضع الواضع للطبيعة التى هى موضوعة لها اللفظ دون الاول والا يلزم ان يكون اسماء الاجناس اعلام اجناس لانه يوجد فيها ايضا والوحدة الكذائية لما كانت ذاتية فلا تساوق الا التعين الذاتى لا التعين الزائد الذى هو معتبر فى علم الجنس فكيف يكون اسماء الكتب من قبيل اعلام الاجناس على انا لو سلمنا ان الوحدة الكذائية مساوقة للتعين الزائد لكنا لا نم انه قيد لطبيعة الالفاظ والمعانى حين تسمية اسامى الكتب بازائها حتى يكون اسماء الكتب اعلام اجناس **قوله** قدس سره على ان العلمية الجنسية آه اعتراض ثالث حاصله انهم انما يرتكبون العلمية الجنسية لضرورة داعية اليها لكون اللفظ غير منصرف فى استعمالهم مع عدم تحقق السببين من اسبابه فيه ووقوعه مبتدأ مع عدم التخصيص وموصوفا بالمعرفة وذا حال مثل اسامة كما ارتكبوا القول بالعدل التقديرى لضرورة داعية اليه فى لفظ يستعمل فى محاوراتهم على طريقة غير المنصرف ولم يجدوا فيه الاسبابا واحدا فلو لم يرتكب فيه يلزم كون ذلك اللفظ غير منصرف بلا تحقق سببين من اسباب منع الصرف ولا ضرورة تنافى ارتكاب العلمية الجنسية فى اسامى الكتب **وقوله** وما قال ان دخول اللام آه اعتراض رابع على قول المحشى وما وقع فى كلام المولدين آه وتقريره غنى عن الشرح والقول بان الكلام فى الكتب المصنفة من العباد لا ينبغى ان يصغى اليه لان الدليل الذى اورده على كون اسماء الكتب اعلام اجناس ان تم لدل عليه بشرط سواء كان الكتاب من الكتب المصنفة من العباد او من الكتب السماوية على ان الحكم على الاطلاق بكون دخول اللام فى الكتب المصنفة من العباد من صنعة المولدين ايضا غير صحيح لان كثيرا من فصحاء العرب ادخلوا اللام عليها ايضا وههنا اعتراض خامس يرد على قول المحشى فانها فى الاصل اوصاف آه تقريره انه لا حاجة الى ارتكاب هذا التكلف لدفع ما يرد على كون اسامى الكتب اعلام اجناس حين دخول اللام عليها من لزوم تعريف المعارف لان اللام الداخلة على اسامى الكتب ليست للتعريف على ان ما ذكرتم لا ينتهض فى جميع اسامى الكتب لانه ربما لا يكون لاسامى الكتب دلالة على المعنى الوصفى ثم اعلم ان الحق ان اسامى الكتب من قبيل اسماء الاجناس بمعنى انها موضوعة

للطبيعة من حيث هى هى فان مناط الجزئية الذهنية والكلية عدمها ومن البين ان مسميات الكتاب
لا هذية فيها للتكثر افرادها بالنظر الى الاذهان فلا يكون الاسماء الموضوعة بازائها الا اسماء الاجناس
دون اعلام الاجناس لعدم تحقق ما هو شرطها ويدل على كونها اسماء اجناس انها لا تقع مبتدأ وذا
حال وغيرها من احكام المعارف كما هو شان سائر اسماء الاجناس **قال** الشارح اى هذا الكتاب كلام
مهذب غاية التهذيب آه اعلم انه لما كان حمل غاية تهذيب الكلام على الكتاب المشار اليه بهذا حسب
النظم فاسد الان هذا الحمل حمل بالمواطاة وفيه يجب ان يكون المحمول متحدا مع الموضوع فى الوجود مع ان
الكتاب ليس متحدا مع غاية تهذيب الكلام اتحادا كك حاول الشارح الى اصلاح الحمل بارجاعه الى محامل
صحيحة صرح باحدها بقوله هذا الكتاب مهذب غاية التهذيب واشار الى بواقيها بقوله وتوجيه
الاول لا يخفى فان التوجيه عبارة عن صرف الكلام الفاسد بظاهره الى محمل صحيح ومنها
المحشى فمراد الشارح من الاول فى قوله وتوجيه الاول آه ما هو المفهوم ضمنا من قوله الاول اى هذا
الكتاب آه من ان المقصود توصيف الكتاب لا ما هو المذكور صراحة اعنى قوله هذا الكتاب
كلام مهذب غاية التهذيب فانه مجاز بالحذف فقط او ادعى بقوله هذا الكتاب كلام مهذب
غاية التهذيب الى جميع المحامل بان يكون قوله هذا بيانا لحاصل المعنى لا بيانا لوجه الاعراب كما فى
الاحتمال الاول فيكون ازدياد الشارح قوله وتوجيه الاول لا يخفى ح تنبيها للغافل عن محامل الصحة
ويصح ان يراد من الاول المذكور ما هو المفهوم ضمنا او ما هو مصرح فى كلامه وظاهر كلام المحشى يدل على انه
حمل عبارة الشارح على الاحتمال الثانى ولم يلتفت الشارح لاصلاح الحمل المذكور بان المراد من الغاية الثمرة
وحملها على الكتاب المشار اليه بلفظ هذا صحيح بلا مرية فانه يصح ان يقال ان هذا الكتاب ثمرة
تهذيب الكلام لان فيه تكلفا كما لا يخفى على الذكى المتوقد **قوله** مجاز فى النسبة مبالغة وهو ابلغ
من سائر التوجيهات معنى بلا مرية **قوله** بان يحذف الخبر وهو لفظ مهذب او لفظ ذو فحذف
الخبر واقيم ما بعده مقامه فعلى التقدير الاول يكون تقدير الكلام هذا الكتاب مهذب غاية تهذيب الكلام
وعلى الثانى هذا الكتاب ذو غاية تهذيب الكلام وعلى كلا التقديرين لا بد ان يقال ان اللام

فى لفظ التهذيب الذى وقع فى قول المحشى عوض عن المضاف اليه الا لم يكونا توجيهين لحمل غاية
تهذيب الكلام على الكتاب المشار اليه بلفظ هذا لانه ليس فيهما ذكر الكلام والتفسير الاول منهما هو التوجيه
الذى صرح الشارح بقوله هذا الكتاب كلام مهذب غاية التهذيب لا فرق بينهما الا من جهة ان المحشى
جعل لفظ المهذب فقط خبرا للكتاب بخلاف الشارح فانه جعل مجموع كلام مهذب خبرا له فحذف الموصوف
والصفة واقيم ما بعدهما مقامهما وهذا على الاحتمال الاول دون الثانى فانه على هذا يكون قول الشارح
بيانا لحاصل جميع المحامل **قوله** او مجاز فى الطرف بان يكون التهذيب الذى هو طرف الجملة بمعنى اسم
المفعول فيكون التقدير هذا غاية الكلام المهذب ويكون ح اضافة التهذيب الى الكلام من قبيل
اضافة جرد قطيفة **قوله** واما الثانى فهو كما تراه اى كيك اعلم ان نسخ الشرح مختلفة وقع فى بعضها
والثانى انسب كما تراه وفى بعضها والثانى كما تراه وقول المحشى واما الثانى فهو كما تراه يدل على
انه اختار النسخة الاخيرة فاشار بهذا مع ايراد الدليل عليه بقوله لا بد فيه من المجاز آه الى رد ما اختاره
السيد ابو الفتح من النسخة الاولى حيث قال ذيل هذه النسخة اى انسب بحسب اللفظ لان توجيه اظهر
وهو حذف المضاف وتوجيه الاول ظ وهو ان التهذيب بمعنى المهذب من قبيل اضافة جرد قطيفة اى
غاية الكلام المهذب وحاصله كلام مهذب انتهى بان فى الثانى يلزم حذف المبتدأ الذى هو صدر الكلام
من غير ضرورة داعية اليه وهو مستقبح عندهم فكيف يكون توجيهه اظهر ليكون انسب بخلاف الاول فان توجيهه
اظهر حيث لا يلزم فيه قباحة واضافة الصفة الى الموصوف جائز عند محققى النحاة وفيه ان هذا انما يتم
لو ثبت من النحو ان حذف الخبر اولى من حذف المبتدأ القائم مقامه ما اضيف اليه وهو آه لفظ هذا مع
انه لم يثبت بعد **قوله** واما تجويز ان يكون المراد آه هذا جواب لما يرد من انا لا نم ان فى الثانى
لا بد من المجاز بالحذف ليلزم منه المفسدة فيه من حذف المبتدأ الذى هو صدر الكلام من غير ضرورة
داعية اليه لم لا يجوز ان يكون المراد باسم الاشارة تصنيف الكتاب فيكون المعنى تصنيف الكتاب
غاية تهذيب الكلام بان ارادة التصنيف من اسم الاشارة بعيد فان الاشارة انما يكون الى ما هو
مقصد المشير وهو ليس الا الكتاب دون التصنيف فانه وسيلة الى تدوينه وما قيل فى وجه البعد

ان المشار اليه لابد ان يكون من الموجودات الخارجية المحسوسة والتصنيف ليس كذلك فان معناه المصدري انتزاعي اعتباري ليس موجودا خارجيا محسوسا فلا يصلح ان يكون مشارا اليه بلفظ هذا فقيه يا افاده سلمه قدوة المحققين ورئيس العلماء المتبحرين من ان الانتزاعية لا تمنع ان يكون المنتزع عنه مشارا اليه بلفظ هذا فان الاشارة اليه جائزة بتنزيل غير المحسوس مقام المحسوس الا ان يوجه كلام ذلك القائل بان الكتاب وان كان غير محسوس في الخارج لكنه موجود في الذهن البتة وليس من الانتزاعيات الاعتباريات كالتصنيف فجعل الانتزاعي الاعتباري مقام المحسوس بعيد من جعل الموجود في الذهن مقامه **قوله** والاول اي ان يكون المص توصيف الكتاب كما اشار اليه الش باولويته بقوله لا يخفى اولى وجه الاشارة ان لفظ لا يخفى يستعمل في ماكان ظاهرا بينا ومايكون كذلك يكون اولى مما هو بخلافه فالاول الذي لا ريب في ظهوريته يكون ح اولى من الثاني الذي هو خفي ثم لا يخفى ما فيه فان الاولوية انما تطلق فيما يصح طرفه المقابل ايض لكن لا على وجه الانسبية مع انه من البين انه لا يصح الثاني فانه على هذا يلزم ان يكون غاية تهذيب الكلام الذي هو معنى مصدري محمول على التصنيف فيكون التصنيف من حصص غاية تهذيب الكلام لان المعنى المصدري انما يحمل على حصصه عند المحشي مع انه لا ريب في ان التصنيف ليس حصة لغاية تهذيب الكلام الا ان يقو ان المحشي قد بنى كلامه آه على ما هو المشهور عندهم من عدم تخصيص حمل المعنى المصدري على حصصه لا على رائه **قوله** لان الشائع في هذا المقام توصيف الكتاب لا توصيف تصنيفه فان التصنيف وسيلة الى التحصيل ما هو المقص وتعريف المقص اولى من تعريف الوسيلة فلا يرد ان الظاهر من المص المادح ان يمدح على فعله وما هو آه الا التصنيف دون الكتاب **قوله** الظرف ان كان آه لابد لنا ان نوضح كلام المحشي لينكشف قول الش والظرفية تجوزية تشبيها آه باتم وجه فاعلم ان قول المص غاية تهذيب الكلام لا يخ اما ان يحمل على التوصيف او التسمية وعلى الاول لو قيل ان قوله في تحرير المنطق والكلام متعلق بالتهذيب يكون ظرفا لغوا والمستتبع يكون بينهما نسبة العموم من وجه بحسب الصدق اي الحمل لانهما قد اجتمعا في هذا الكتاب فيحمل احدهما على الآخر وقد يصدق الاول بدون الثاني كما في كتاب يكون مهذبا من غير هذين الفنين

كالشافية وقد يكون بالعكس كما في كتاب يكون محررا في المنطق والكلام من غير تهذيب اليه اشار بقوله الظرف ان كان متعلقا بغاية تهذيب الكلام فالعموم عموم من وجه في الصدق ولو قيل انه متعلق بمحذوف كالحاصل يكون ظرفا مستقرا وعلى الثاني يكون ظرفا مستقرا ايض لا لغوا كما لا يخفى على المتامل وعلى هذين التقديرين لا يكون المراد من الحاصل الا الحصول الخاص الذي يتحقق في ضمن هذا الكتاب فيكون المظروف ح حقيقة هو هذا الكتاب والنسبة بينه وبين تحرير المنطق والكلام نسبة العموم مط بحسب التحقق لا الصدق اي بحسب الوقوع لا الحمل لان تحرير المنطق والكلام عام شامل لهذا الكتاب ونحوه وغير محمول عليه اليهما اشار **بقوله** وان كان مستقرا فالعموم عموم مط بحسب التحقق وتقرير كلام المحشي بالنمط الذي قررناه اولى مما قرره بعض الافاضل من انه ان حمل قوله تهذيب الكلام على الوصف فالظرف متعلق به وبينه وبين التحرير عموم وخصوص من وجه في الصدق وان حمل على التسمية فالصحيح ان يتعلق الظرف به فكان مستقرا فانه ينبغي على هذا التقرير شق آخر وهو ان يكون تحرير المنطق والكلام ظرفا مستقرا على تقدير ان يحمل غاية تهذيب الكلام على التوصيف اذا عرفت هذا فنقول ان حاصل كلام الش ان قول المص في تحرير المنطق والكلام الذي هو مدخول كلمة في الموضوعة للظرف لما لم يصلح ان يكون ظرفا حقيقيا للتهذيب والكتاب لان الظرف الحقيقي يتنوع على نوعين مكاني وزماني وتحرير المنطق والكلام ليس منهما لا جرم ان يكون ظرفا مجازيا ولما وجب للتجوز من العلاقة بالمعنى الحقيقي بينهما بقوله تشبيها آه يعني انما حمل على التجوز لوجود نوع من علاقات التجوز وهي علاقة التشبيه بان شبه الشمول العمومي الذي هو من جانب تحرير المنطق والكلام بالشمول الظرفي فان الظرف كما يكون شاملا للمظروف ومحيطا به كذلك تحرير المنطق والكلام ايض عام وشامل ومحيط لتهذيب الكلام اذ كانت العمومية مطلقة او من وجه فاستعير في الموضوعة للشمول الظرفي للشمول العمومي لا يقو انه لو اريد من الكلام في قول المص غاية تهذيب الكلام الالفاظ يكون الالفاظ حقيقة مظروفة وتحرير المنطق والكلام اللذين هما عبارتان عن المعاني ظرفا لها مع ان ما هو المشهور بينهم من ان الالفاظ قوالب المعاني يدل على كون الالفاظ ظرفا والمعاني مظروفا فيكون كل منهما مظروفا للآخر وظرفا له وهذا كما ترى

لانا نقول لا محذور فيه اذ ظرفية كل منهما للآخر بجهة مختلفة اما الالفاظ فمن جهة ان المعانى توخذ منها
وتزيد بزيادتها وتنقص بالنقصان فكان الالفاظ قوالب يصب فيها المعانى بقدرها واما المعانى
فمن جهة ان الالفاظ مسوقة لبيان المعانى التى قد تحصل بغير الالفاظ من الكتابة والاشارة فكانت
المعانى شاملة للالفاظ ولذا صح ان يقال ان اللفظ فى المعنى كما يصح من الجهة الاولى ان يقال
ان المعنى فى اللفظ ولا يخفى ما فى كلام المحشى من النظر بوجوه اما اولا فبان حكمه على تقدير كون تحرير
المنطق والكلام ظرف لغو بان بين الظرف والمظروف نسبة العموم والخصوص من وجه بحسب
الصدق تحكم بحت لان الصدق اما ان يكون بالمواطاة او بالاشتقاق وكل منهما لا يخلو عن
الخلل اما الاول فبانه ان اريد من التهذيب والتحرير معناهما المصدريان او بالتحرير معناه المصدرى
وبالتهذيب المهذب بالفتح فظاهر انه لا يصح الحمل بينهما هذا الحمل لان صدق المعنى المصدرى مواطاة عند
المحشى انما يكون على ما كان ذاتيا له ومن المعلوم ان تحرير المنطق والكلام ليس ذاتيا للتهذيب والمهذب
والا لما تحقق بينهما نسبة العموم من وجه فان بين الذاتية ونسبة العموم من وجه منافاة اذ الذاتية
تقتضى اللزوم ونسبة العموم من وجه الانفكاك وان اريد بالتهذيب معناه المصدرى وبالتحرير المحرر
مجازا فالحمل ايض ليس بصحيح لانه من البين ان التهذيب ليس بمحرر وان اريد بهما المحرر والمهذب فالحمل
وان كان بينهما صحيحا لكنه يوجب ان يكون التحرير بهذا المعنى محمول على الكتاب ايض لان الكتاب
لما كان مهذبا والمهذب محرر لابد ان يصدق المحرر ايض على الكتاب فيكون بين الكتاب والتحرير بهذا
المعنى نسبة العموم والخصوص بحسب الصدق البتة فلم يستقم قول المحشى وان كان مستقرا فالعموم عموم
مطلق فى التحقيق واما الثانى فبانه على هذا ايض لا يستقيم قول المحشى وان كان مستقرا آه لانه يصح ان يقال
على تقدير الاستقرار الكتاب فى تحرير المنطق والكلام فيكون نسبة العموم بينهما بحسب الصدق ايض
ويمكن الجواب عنه بان المحشى موجه لكلام الشارح على مذهبه ومذهب القوم من ان حمل المصدر على شئ
ليس منوطا على ان يكون ذاتيا له لا على مذهبه فلا شناعة فى حمل التحرير بالمعنى المصدرى على التهذيب
بالمعنى المصدرى او بمعنى المهذب فهذا جواب باختيار ترديدى الشق الاول للترديد الاول واما

ثانيا فبان المراد بالتحرير آه معناه الاصطلاحى لا اللغوى لانه لا يصح ان يقع ظرفا للتهذيب
او الكتاب كما يجئ والتهذيب مساو له كما صرح به الفاضل اليزدى فى شرح خطبة الشرح لكن لما
اضيف التحرير الى المنطق والكلام صار النسبة بينه وبين التهذيب عموما وخصوصا مطلقا لان احد
المتساويين اذا قيد بقيد يصدق عليه المتساوى الآخر البتة من غير عكس فيكون التهذيب
اعم مطلقا بحسب الصدق من تحرير المنطق والكلام لا من وجه فهذا النظر نظر آخر فى الواقع على ما وقع
فى الدليل من قوله وقد يكون بالعكس آه واما ثالثا فبانه على تقدير القار غاية تهذيب الكلام
على معناه المصدرى والقول بان تحرير المنطق والكلام ظرف مستقر لا ضرورة لنا الى ان نجعل الحاصل
المقدر خبرا بعد خبر لقوله هذا المشار به الى الكتاب ليكون الكتاب مظروفا حقيقة ويلزم منه ان يكون
النسبة بينهما نسبة العموم المطلق بحسب التحقق لجواز ان يكون صفة للتهذيب فيكون المعنى هذا غاية
تهذيب الكلام الحاصل فى تحرير المنطق والكلام او حالا عنه فيكون المعنى هذا غاية تهذيب الكلام
حاصلا فى تحرير المنطق والكلام فالمظروف على كلا التقديرين ليس الا التهذيب لا الكتاب
وليس النسبة بين التهذيب وتحرير المنطق والكلام الا العموم من وجه بحسب الصدق كما اعترف
به هو ايض فلم يستقم قول المحشى وان كان مستقرا آه قال الشارح اى هذا مقرب آه لما يرد على قول
المص وتقريب المرام انه باعتبار عطفه على التهذيب يكون مضافا اليه للغاية التى هو محمول
على الكتاب المشار اليه بلفظ هذا ويلزم منه ان يحمل غاية تقريب المرام على هذا مع ان هذا الحمل
بظاهره فاسد بالبيان الذى مر فى غاية تهذيب الكلام دفعه الشارح بوجهين اما اولا فبالتاويل
الى المجاز بالحذف بان يقال انه كانت العبارة فى الاصل هذا مقرب غاية التقريب فحذف مقرب
واقيم ما بعده مقامه واما ثانيا فبانا لا نسلم ان التقريب معطوف على التهذيب ليلزم منه الخلل المذكور
لانه يحتمل ان يكون معطوفا على التحرير فيكون العبارة فى التقدير هكذا هذا غاية تهذيب الكلام
فى تقريب المقاصد آه فان قلت ههنا احتمال آخر هو ان يعطف تقريب المرام على الغاية فلم ترك
الشارح ذكره قلت لما يحصل فى عطف التقريب على التهذيب والتحرير زيادة مدح الكتاب

دون عطفه على الغاية اذ يكون تقدير النظم على الاولين هذا غاية تقريب المرام او هذا غاية تهذيب الكلام فى تقريب المرام وعلى الثالث هذا تقريب المرام ذكر الشارح الاحتمالين الاولين دون الآخر لان هذا المقام مقام المدح للكتاب فينبغى ان يحمل النظم على الاحتمال الذى يفهم منه مدح كثير دون غيره **قوله** وحاصل المعنى هذا مقرب آه جواب لما يرد على الشارح من ان الايراد المذكور الوارد على قول المصنف وتقريب المرام كما يمكن دفعه بتاويله الى المجاز بالحذف بان يقدر ان لفظ مقرب آه محذوف كذلك يمكن دفعه بالطرق الاخر المذكورة فى تهذيب الكلام بان يكون مجازا عقليا بان يحمل غاية تقريب المرام على الكتاب المشار اليه بلفظ هذا على نهج المبالغة كزيد عدل او مجازا بالحذف للفظ ذى فيكون التقدير هذا الكتاب ذو غاية تقريب المرام او مجازا لغويا وهو المجاز فى الطرف بان يكون التقريب بمعنى المقرب فيكون المعنى هذا الكتاب غاية المقرب الى المرام فما وجه ذكر الشارح الطريق الاول دون الطرق الاخر وتقرير الدفع ان قول الشارح هذا مقرب غاية التقريب للمرام ذكر لحاصل المعنى على جميع الطرق فذكره يشعر لذكر جميع الطرق لا لبيان لوجه الاعراب حتى يلزم عليه ما ذكره **قوله** واما تقدير الكلام بان تصنيف هذا الكتاب غاية تقريب المرام فبعيد كما مر فى تهذيب الكلام من ان فيه حذف المبتدأ وصدر الكلام من غير ضرورة داعية اليه وانما لم يذكر الشارح هذا الاحتمال اعتمادا على الفطرة الوقادة بالمقايسة على ما ذكره فى تهذيب الكلام ولهذا لم يذكر المحشى احتمال ان يكون المراد باسم الاشارة التصنيف فيكون المعنى تصنيف الكتاب غاية تقريب المرام **قوله** والظاهر من التقريب آه حاصله انه لو عطف التقريب على التهذيب يكون الظاهر من التقريب معناه اللغوى وهو الذى يعبر عنه فى الفارسية بنزديك كردن لا معناه الاصطلاحى وهو جعل الاسباب موافقة للمطلوب كيف ولو كان كذلك لاورد المصنف لفظ التقريب فقط بدون اضافته الى المرام لان الشائع المستعمل فى بيان معناه الاصطلاحى لفظ التقريب لا مع اضافته الى المرام على ان التقريب صفة للدليل فكيف يحمل على هذا الكتاب الذى اكثر مسائله غير مدللة ولا يمكن اقامة الدليل على ما ادعى المحشى آه

بان المرام داخل فى مفهوم التقريب فلو اريد منه معناه الاصطلاحى يلزم اضافة الكل اى التقريب الى الجزء اى المرام لان للقائل ان يقول ان الاضافة آه مبنية على التجريد اى تجريد التقريب عن اعتبار المرام فى مفهومه فلم يلزم ح من اضافته اليه اضافة الكل الى الجزء **قال** الفاضل اليزدى ان قيل ان مقرب المعانى الى الافهام ليس هو الكلام بل المتكلم فلا يصح حمل التقريب على المعنى اللغوى ايضا فى الاحتمال الاول واحتمال التجوز مشترك قلت نعم لكن التجوز فى اللغوى اقرب فان اللفظ آلة لتقريب المعانى الى الافهام فنسب الفعل اليه كما ينسب القطع الى السيف بخلاف المعنى العرفى فان تطبيق الدليل على المدعى لا يتصور بدون اللفظ راسا **قوله** وح المناسب التقريب بالمعنى الاصطلاحى لان آه توضيحه انه على تقدير عطف التقريب على التحرير يكون تقريب المرام مثل تحرير المنطق والكلام ظرفا للكتاب او التهذيب وعلى كل تقدير لا يناسب لظرفيته التقريب الا معناه الاصطلاحى لان معناه اللغوى لازم للاخبار اى مسائل الكتاب فانها اذا وجدت تلك المسائل وجد تقريب المرام ايضا وهذا اذا قرئ الاخبار فى قوله لازم الاخبار بالفتح واما اذا قرئ بالكسر يكون الحاصل ان المعنى اللغوى للتقريب لازم للاخبار بكون الكلام مهذبا اذ عدم مقربية الكلام للمرام لا يكون الا من جهة ان فيه فساد الاصل عدم رعاية القوانين العربية بزيادة المخلات او ترك ما يجب ذكره وكل ذلك يوجب عدم التهذيبية وهذا واذا كان كذلك يكون لازما لتهذيب الكلام الذى هو مخبر به ايضا لان لزوم شئ للاخبار انما يكون اذا كان لازما للمخبر به ومنه يلزم ان يكون لازما للكتاب ايضا لان التقريب لازم لتهذيب الكلام وهو لازم للكتاب اذ لازم اللازم للشئ لازم له ولازم الشئ لا يصلح ان يقع ظرفا له اذ بينهما منافات فان اللازم يكون مساويا للملزوم او اعم منه والظرف لا يكون كذلك بل يكون قيدا مخصصا للمظروف على انه يلزم آه مجعولية ذاتية كما قال جدى واستاذ استاذى كمال الملة والدين قدس سره من ان سوق الكلام فى هذا المقام يشير الى ان المصنف جعل الكتاب مهذبا فى تحرير المنطق والكلام فلو عطف التقريب على التحرير صار المعنى على طبق هذا السوق جعل المصنف مهذبا فى التقريب

الی الافهام ولا یصح تخلل الجعل بین الملزوم ولازمه الظرف وان صح مجعولیته فیما بین بلازم لاہ طا انتهی و وجہ السوق ان المقام مقام مدح المص کتابه ولیس هذا الا من جهة جعله مهذبا فی تقریب المرام وقوله جعلته تبصرة شاهدة علیه فلفظ الجعل وان لم یکن مذکورا آه صریحا لکنه یفهم ضمنا وهو یکفی للمجعولیة الذاتیة فاندفع ما قد یتوهم من ان لزوم المجعولیة الذاتیة علی تقدیر ارادة المعنی اللغوی من التقریب حین عطفه علی التحریر تم اذ لیس لفظ الجعل آه مذکورا فان قیل ان الدلیل الذی اورده المستدل او لا یدل علی عدم صحة ارادة المعنی اللغوی للتقریب فینبغی للمحشی ان یقول بدل قوله لایناسب لایجوز یقو ان ابتناء الدلیل علی کون الظرف للتخصیص وهو مما لم یجب لان فائدة الظرف لا تنحصر فیه لم یقل لایجوز لجواز ان یکون ایراد الظرف ة لفائدة اخری سوی التخصیص م قال لایناسب بناء علی قاعدة الاغلبیة من وقوع الظرف للتخصیص م بعد بقی فی کلام المحشی خلل من ان الشائع فی تفسیر المعنی الاصطلاحی التقریب للتقریب المرام کما صرح به هو ایض فتامل قوله کما ان التحریر اللغوی لایجوز ان یقع ظرفا للکتاب او للتهذیب لان التحریر اللغوی عبارة عما یعبر عنه فی الفارسیة نوشتن وهو من العلوم انه لیس صفة الا للنقوش دونهما فکیف یصح ان یقع ظرفا لهما قوله فان التقریب الی الافهام یکاد ان یکون لازما للاخبار دلیل لقوله لایناسب آه وانما اورد لفظ یکاد اشعارا بان اللزوم المذکور غیر موثوق به فان الدلیل الذی اورده لاثباته مخدوش عند المجادل فتامل قوله ولعل الوجه فی اختیار الاحتمال الاول آه هذا دفع دخل مقدر تقریر الدخل انه ما الوجه فی اختیار الش عطف التقریب علی التهذیب دون عطفه علی التحریر حیث قدم الاول علی الثانی ولم یقل فی الاول لفظ یحتمل الدال علی المرجوحیة وقال فی الثانی لفظ یحتمل م تقریر الدفع ان التحریر الاصطلاحی الذی هو عبارة عن کون الکلام بحیث یکون خالیا عن الحشو والتطویل ویحتوی علی ما ینبغی فی افادة المقصود شامل للتقریب الاصطلاحی الذی هو عبارة عن سوق الدلیل علی وجه یستلزم المطلوب لان الدلیل الکذائی من جنس ما ینبغی لافادة المقصود والمطلوب اذا کان نظریا کالمسائل المدونة فی العلوم

بدون العکس فان التقریب تحقق فیما اذا کان تبیین الدلیل الذی یوصل الی المطلوب علی طریق الحشو والتطویل فیکون التحریر خاصا والتقریب عاما فلو عطف التقریب علی التحریر یکون ذکره لغوا لان ذکر الخاص مغن عن ذکر العام بخلاف عطفه علی التهذیب فان التهذیب غیر شامل له حتی یکون ذکره بعده لغوا وهذا هو حاصل ما اورده جدی واستاذ استاذی کمال الملة والدین قدس سره لاثبات شمولیة التحریر الاصطلاحی للتقریب الاصطلاحی بقوله وذلک لان تبیین المسائل تقتضی جعلها مثبتة بدلیله فیشمل التقریب الاصطلاحی بخلاف کون الکلام مهذبا فانه لا یقتضی ربط الدلائل به انتهی ولا یوسوسک الوهم بانا لا نم ان التحریر بالمعنی الاصطلاحی شامل للتقریب الاصطلاحی شمول الخاص للعام لان التحریر قد یکون بالنظر الی الدلیل وقد یکون بالنظر الی المدعی وقد یکون بالقیاس الی کلیهما والتقریب لا یکون الا بالنظر الی مجموع المدعی والدلیل فیکون التقریب خاصا والتحریر عاما فلا یلزم اللغویة فی ذکر التقریب بعد التحریر لان الکلام آه لیس فی مط التحریر بل فی التحریر الخاص ای تحریر المنطق والکلام ولا شک ان هذا التحریر لا یکون الا بالنظر الی المسائل المورودة فیهما وتلک المسائل لا تکون الا نظریة فلا بد ان یذکر دلائلها ایض والا لم یتحقق التحریر فهذا التحریر لا یکون الا بالنظر الی مجموع المدعی والدلیل لا بالنظر الی المدعی فقط فیکون التقریب عاما من التحریر بلا مریة فان قلت وقوع تقریب المرام بعد تحریر المنطق والکلام لوجب لغویته بناء علی شمول التحریر له سواء عطف علی التحریر او التهذیب فلا وجه لتخصیص اللغویة علی تقدیر کونه معطوفا علی التحریر قلت ان منشأ لغویة ذکر التقریب بعد التحریر لما لم یکن الا ان التحریر بالمعنی الاصطلاحی شامل للتقریب الاصطلاحی فلا یلزم اللغویة الا لو لوحظ التحریر حین لحاظ التقریب وهو انما یکون لو عطف التقریب علی التحریر فان ملاحظة المعطوف علیه عند عطف ما عطف علیه ضروریة دون ما اذا عطف علی التهذیب فان التحریر وان کان قیدا له لکن لا یلزم ملاحظة قید من قیود المعطوف علیه عند ما عطف علیه فهذا هو وجه التخصیص بلزوم لغویة ذکر التقریب بعد التحریر علی تقدیر کونه معطوفا علیه دون ما اذا عطف علی التهذیب ثم اعلم ان المحشی اشار بقوله فان التحریر الاصطلاحی اه الی رد ما قاله السید ابو الفتح من ان فی عطف التقریب علی التحریر بالمعنیین الاصطلاحیین

يكون فى الكلام تاسيس بأن فى ذكر التقريب بعد التحرير بان يعتبر عطفه عليه يلزم لغوية لشمول التحرير
الاصطلاحى للتقريب الاصطلاحى فلا فائدة فى ذكره فضلا عن افادة
التاسيس انتهى توضيح كلام المحشى لكن لا يخلو الكلام بعد عن الخلل وهو انا لا نم عمومية التقريب من التحرير
بالمعنيين الاصطلاحيين فى الدليل الذى اورد عليه من ان التقريب يتحقق فيما اذا كان آه فلا يتخلف
ما فيه فان المقدمات التى تكون زائدة وحشوا خارجة عن الدليل قطعا فلا يتحقق التقريب
بالنسبة الى هذه المقدمات بل بالنسبة الى المقدمات التى لا تكون كذلك وعند هذه يتحقق التحرير
البتة فكلما تحقق التقريب الاصطلاحى تحقق التحرير الاصطلاحى ولا يذهب عليك ان
بطلان العمومية لا يضر اصل المقصود فانه على تقدير المساوات بين التقريب والتحرير الاصطلاحيين
ايضا يلزم اللغوية فى ذكر التقريب اذا اعتبر عطفه عليه ولئن سلمنا العمومية فانما هى فى مطلق التحرير
والتقريب لا فيما كلامنا فيه من التحرير والتقريب الواقعين فى المتن لانه ليس فيه دليل على
اثبات كل مسئلة من المسائل الموردة فيه حتى يصح القول بان التحرير الواقع فيه يشتمل التقريب
الواقع فيه على ان ذكر الخاص وان كان مغنيا عن ذكر العام لكنه قد يذكر العام بعد الخاص
للتوضيح فلا يكون ذكره بعده لغوا فلم لا يجوز ان يكون ذكر التقريب بعد التحرير ايضا من هذا
القبيل قال الشارح يحتمل ان يكون آه يحتمل ان يعود ضمير يكون الى تقرير عقائد الاسلام
فيكون المعنى يحتمل ان يكون تقرير عقائد الاسلام بيانا للمرام ويحتمل ان يعود الى عقائد الاسلام
فيكون المعنى يحتمل ان يكون عقائد الاسلام بيانا للمرام بجعل التقرير بمعنى المقررة على صيغة
اسم المفعول على التجوز واضافته الى عقائد الاسلام من قبيل اضافة الصفة الى موصوفها وعلى كلا الاحتمالين لابد
ان يقدر ان اللام فى المرام للعهد الخارجى والا فظاهر ان المرام اعم من عقائد الاسلام وتقريرها فكيف يصح بيانه به لهذا يحتمل
ان يكون قوله من تقرير عقائد الاسلام صلة للمرام ومتعلقا به على تقدير عدم اعتبار عهدية اللام المذكورة فيكون
المعنى فى تقريب المقصود من تقرير عقائد الاسلام الى الفهم **قوله** ويحتمل ان يكون اى تقرير عقائد الاسلام بيانا التقريب
المرام بان يكون الجزء الاول من تقرير عقائد الاسلام اى التقرير بيانا للجزء الاول من تقريب المرام

اى التقريب لان تقريرها عبارة عن تقريبها الى تحصيلها والجزء الثانى من الاول اى عقائد الاسلام
بيانا للجزء الثانى من الثانى اى المرام وآن اختلج فى صدرك انه كيف يصح قول المحشى تقريرها
تقريبها الى تحصيلها فان التقرير ليس عين التقريب ليصح حمله عليه فادفعه بان هذا الحمل
على طريق المبالغة فانه لما كان لتقرير المنطوق والكلام دخل فى تقريبهما الى تحصيلهما جعل التقريب
عين التقرير **قوله** وجه البعد ظ فانه يدل آه لما احتمل ان يكون المرام نفس عقائد الاسلام
او تقريرها بين المحشى وجه بعدية تعلق قوله من تقرير عقائد الاسلام بالتقريب على تقدير كل من
هذين الاحتمالين بقوله فانه يدل على ان المرام غير عقائد الاسلام وتقريرها يعنى ان تعلق
من تقرير عقائد الاسلام بالتقريب يدل على ان المرام غير عقائد الاسلام وكذا يدل على انه غير
تقرير عقائد الاسلام مع انه متحد مع عقائد الاسلام على الاحتمال الاول ومع تقرير عقائد الاسلام
على الاحتمال الثانى ثم اورد الدليل على التغاير بين المرام وعقائد الاسلام بقوله اذ ح يكون
المرام آه وترك الدليل على التغاير بين المرام وتقرير عقائد الاسلام احالة على المقايسة فالحاصل
انه لو تعلق قوله من تقرير عقائد الاسلام بالتقريب يكون المرام مفعولا اولا وعقائد الاسلام
او تقريرها مفعولا ثانيا ولما يجب ان يكون بين المفعولين تغاير لابد ان يكون عقائد الاسلام
وتقريرها مغايرة للمرام مع ان عقائد الاسلام متحدة معه على الاحتمال الاول وتقرير عقائد الاسلام
متحدة معه على الاحتمال الثانى فان قيل كيف يصح القول بكون عقائد الاسلام مفعولا
ثانيا مع ان الظ من تعلق قوله تقرير عقائد الاسلام بالتقريب ان التقرير مفعول ثان له يقال
ان هذا القول على تقدير اعتبار اضافة التقرير الى عقائد الاسلام من قبيل اضافة الصفة الى
الموصوف فيكون تقدير النظم هكذا عقائد الاسلام المقررة فيكون المفعول الثانى فى الحقيقة
ح عقائد الاسلام لا التقرير وبما قدمنا وعيت ظهر اندفاع كلام السيد ابى الفتح فى رد من قال انه
لو تعلق قوله من تقرير عقائد الاسلام بالتقريب يكون المرام غير تقرير عقائد الاسلام والظ انه
نفسه من ان المرام هو نفس العقائد لا تقريرها لان كلام القائل مبنى على الاحتمال الثانى وظ

بيان كلام ١٢

ان المرام على هذا الاحتمال يكون عين تقرير عقائد الاسلام ويمكن ان يقال وجه البعد انه في تعلق
من تقرير عقائد الاسلام بالتقريب خلل لفظي ومعنوي اما الاول فلان التقريب يتعدى بالى
دون من فتعديته بمن انما يصح اذا صرف من الى معنى الى وهو خلاف الاصل واما الثاني فلان
جعل النقص قريبا الى التقرير غير ظ انما الظ جعله قريبا الى الفهم قال الشارح الاضافة بيانية آه
تفصيله ان الاسلام ان كان عبارة عن التصديق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فلا يخ
اما ان يوخذ العقائد بمعنى الاعتقادات او المعتقدات فعلى الاول يكون اضافة العقائد
الى الاسلام اضافة بتقدير من فتكون بيانية بمعنى ان المضاف اليه اي الاسلام عين المضاف
اي العقائد فان العقائد قبل الاضافة كانت اعم بان كانت اسلامية او غيرها ثم لما اضيفت
اليه صارت مخصصة مبينة بالمضاف اليه لا بالمعنى المشهور عند النحاة اذ فيه لا بد ان يكون
بين المضاف والمضاف اليه عموم وخصوص من وجه وههنا ليس كذلك فان العقائد اعم مطلقا من
الاسلام بالمعنى المذكور وعلى الثاني كانت الاضافة لامية وان كان عبارة عن الاقرار باللسان
بكلمتي الشهادة او مركبا منه ومن التصديق يكون الاضافة ايض لامية سواء كان العقائد بمعنى
الاعتقادات او المعتقدات لكن هذه الاضافة لا تكون اضافة حقيقة بان يكون الاضافة
اضافة الى ما هو له عند المتكلم بحسب الظ فانه من البين ان العقائد ليست صفة للاسلام
بل مجازية باعتبار انها صفة لاهل الاسلام فاضيفت الى الاسلام لاجل الملابسة والعلاقة بينهما
ملابسة الحال بالمحل واليه اشار الشارح بقوله او للملابسة او باعتبار المجاز المرسل وصرح بقوله
ويمكن ان يراد بالاسلام اهله على طريق المجاز المرسل او باعتبار المجاز بالحذف واليه اشار بقوله
او المجاز بالحذف **قوله** عطف على بالاسلام قال جدي واستاذ استاذي كمال المحققين قدس سره
هذا العطف عجيب جدا فان المعطوف في حكم المعطوف عليه ويجب اتحادهما في محل الاعراب مفردا كان
او جملة وليس بينهما اتحاد في محل الاعراب لا الحكم لان المعطوف مفعول ما لم يسم فاعله دون المعطوف عليه
لانه ظرف ومفعول ما لم يسم فاعله في المعطوف عليه هو اهله فالاولى ان يقال انه معطوف على اهله

يمكن والمعنى يمكن مجاز الحذف في هذا المقام او يقال انه معطوف على اهله والمعنى انه يمكن ان يراد
اهل الاسلام بالاسلام على طريق المجاز المرسل ويمكن ان يراد مجاز الحذف في هذا المقام
فالمعطوف مفعول ما لم يسم فاعله باعتبار العطف واتحاد محل الاعراب ايض حاصل ولا يلزم تقييدا
المعطوف عليه في المعطوف انما الواجب اتحادهما في حكمهما في الاقامة ومحل الاعراب ويمكن
ان يعطف على الاسلام والمعنى يمكن ان يراد اهله بالاسلام على طريق المجاز المرسل ويمكن ان يراد
بمجاز الحذف اي بالقول بمجاز الحذف في هذا المقام ولا يلزم اشتراك التعلقات كما مر انتهى
وما قال بعض الافاضل على قول المحقق قدس سره هذا العطف عجيب جدا الى آخر قوله هو اهله
من ان كلام الشارح مبني على ما جوزه الكوفيون من اقامة الظرف مقام الفاعل مع وجود المفعول
به فيجوز ان يكون قوله بالاسلام سادا مسد الفاعل واهله بالنصب مفعول يراد فلو عطف
قوله او مجاز بالحذف على قوله بالاسلام لا يلزم خلل لانه اتحد وجه الاعراب بينهما وهو كون المعطوف
والمعطوف عليه كليهما في محل الرفع لانهما قائمان مقام الفاعل مدفوع بانه لا بد ان يكون المعطوف
متحدا مع المعطوف عليه في وجه الاعراب على تقدير ظهوره باسد مسده ايض وههنا ليس كذلك فانه لو ظهر
الفاعل يكون قوله بالاسلام ظرفا والمجاز بالحذف مفعولا به فكيف يصح عطف قوله او مجاز بالحذف
على بالاسلام ثم اعلم ان قول المحقق قدس سره ولا يلزم تقييدات المعطوف عليه دفع دخل
مقدر يرد من انه كيف يصح عطف قوله او مجاز بالحذف على اهله والا يلزم ان يقع قوله بالاسلام
قيدا لقوله مجاز بالحذف كما انه قيد لقوله اهله بناء على انه لا بد في العطف ان يصرف ما هو قيد
للمعطوف عليه الى المعطوف فيصير الكلام في التقدير هكذا ويمكن ان يراد بالاسلام مجاز بالحذف
وهذا كما ترى لان هذا الكلام يدل على انه يراد من لفظ الاسلام المجاز بالحذف مع ان في المجاز
بالحذف لا يراد من اللفظ معنى اللفظ الآخر بل يكون اللفظ باقيا على معناه اللغوي ويقدر شيء
آخر وتقرير الدفع ان بناء ايرادكم على وجوب صرف قيد المعطوف عليه الى المعطوف مع ان هذا
ليس بواجب انما الواجب اتحاد المعطوف والمعطوف عليه في محل الاعراب اقامتهما مقام الفاعل

اذا كانا مفعولي مالم يسم فاعله وهو تحقيق آه وما اورد عليه ذلك الفاضل من ان هذا مخالف لتصريح النحاة
ان القيد اذا سبق على المعطوف عليه شارك فيه المعطوف ايضا بخلاف ما اذا تاخر انتهى ففيه ان هذا افتراء
على النحويين قوله اى يمكن ان يراد مجاز بالحذف وبهذا ظهر عدم صحة النسختين اللتين وقع في
احدهما عطف على الاسلام وفي ثانيتهما عطف على اهله لان التفسير لا يطابقه مع انه لا بد ان يكون
مطابقا للمفسر بالفتح قوله لا على المجاز المرسل لانه لو عطف عليه يكون المعنى انه يمكن ان يراد من
لفظ الاسلام اهله على طريق المجاز بالحذف وهو كما ترى لان في المجاز بالحذف يقدر لفظ لا انه يراد
من اللفظ معنى اللفظ الآخر كما عرفت آنفا الا ان يقال ان الباء في قول الشارح بالاسلام للاستعانة
فيكون المعنى انه يمكن ان يراد باستعانة لفظ الاسلام اهله على طريق المجاز بالحذف ولا شناعة فيه
اذ لا ريب في ان لا تقدير للفظ الاهل آه الا باستعانة لفظ الاسلام لانه لو لم يكن لفظ الاسلام
لم يصح ارادة اهله قال المص جعلته تبصرة لما يرد عليه ان قوله تبصرة وقع مفعولا ثانيا لجعلت فيجب
ان يكون محمولا على المفعول الاول الذي هو الكتاب لان المفعول الثاني في المتعدي الى
المفعولين يكون كذلك مع انه لا يصح ان يقع الكتاب تبصرة دفعه الشارح المحقق ذيل قوله هذا بقوله
بمعنى اسم الفاعل اى مبصرا حاصله ان ايرادكم انما يتوجه على قول المص لو ابقيت التبصرة على معناها
المصدري ونحن لا نقول به بل نقول انه اريد بها المبصر على صيغة اسم الفاعل مجازا ولا شك في حمله
على الكتاب فان قلت يمكن صحة الحمل آه بطريق المجاز بالحذف ايضا فانه يصح ان يقع الكتاب
ذو تبصرة فلم ترك الشارح هذا الاحتمال قلت انما تركه لظهوره قوله اكتفى آه بالمجاز اللغوي
آه لما يرد على الشارح ان اكتفاءه وتخصيصه لتصحيح حمل التبصرة على الكتاب بجعلها بمعنى اسم الفاعل
الذي هو مجاز لغوي مما لا وجه له فانه يصح الحمل بالمجاز العقلي ايضا بان ابقيت على معناها الحقيقي
ويجوز في اسنادها الى الكتاب فلم لم يذكره الشارح مع انه لوجود المبالغة فيه ابلغ فذكره اولى اجاب عنه
المحشي بوجهين والبين على ان حمل التبصرة على الكتاب على طريق المجاز العقلي وان كان صحيحا لكن
لما كان بالنظر الى قوله جعلته وحاول غير صحيح لم يذكره الشارح واكتفى بذكر المجاز اللغوي اشارة الى اولهما

بقوله فكانه نظر الى قول المص جعلته وثانيهما بقوله والى قوله لمن حاول آه معطوفا على قوله الى
قول المص حاصل الاول انه يفهم من الجعل المذكور في قوله جعلته تبصرة ان المص جعل الكتاب
عينا للتبصرة فان الجعل الحقيقي عبارة عن ان يجعل الجاعل المجعول اليه عينا للمجعول في نفس الامر
مع انه من اجلى البديهيات ان التبصرة مغايرة للكتاب لا يمكن جعلها عينه لان العينية بين
المتغايرين من المستحيلات فان قيل ان ارادة الجعل الحقيقي وان لم يصح لكن لم لا يجوز ان يراد
من الجعل آه الجعل الادعائي وهو يصح البتة لقلنا لا نم ان ارادة الجعل الادعائي آه على تقدير المجاز
العقلي الذي يكون المقص فيه المبالغة مما يصح لان المبالغة عبارة عن تبيين وصف ثابت
للشئ في نفس الامر مع زيادة فهي تقتضي ان يكون الوصف اى المجعول اليه ثابتا في الواقع وفي
الجعل الادعائي اين الثبوت الكذائي فبينهما منافاة لا يمكن اجتماعهما فلما لم يستقم الجعل الادعائي
آه لا جرم لان يحمل التبصرة على المجاز اللغوي الذي يكون فيه ادنى مبالغة حيث كان الكتاب
مبصرا فعبر عنه بالتبصرة الدالة على المبالغة وههنا هو حاصل ما اشار اليه المحشي في منهية بقوله ذلك جعل
على سبيل الادعاء يفوت المبالغة ويكون المجاز لغويا مع ادنى مبالغة حيث عبر عن المبصر بالتبصرة
انتهى واعلم ان هذا الحاصل انما هو اذا عطف قوله ويكون المجاز لغويا على الجملة الشرطية اعني قوله
ولو جعل على سبيل الادعاء يفوت المبالغة وان جعل معطوفا على الجزاء اى قوله يفوت المبالغة
يكون الحاصل انه لو اريد الجعل الادعائي على تقدير المجاز العقلي لم يصح ان يراد من التبصرة معناها
المصدري الذي هو معنى حقيقي لها لفوت المبالغة حينئذ اذ هي انما تكون في الجعل الحقيقي دون
الادعائي كما عرفت آنفا بل معناها الاسم الفاعلي على طريق المجاز اى المبصر فيكون المجاز لغويا
مع اعتبار ادنى مبالغة حيث عبر المبصر بالتبصرة وبيان الثاني ما افاده جدي واستاذ استاذي
في الجواب عن السؤال الذي اورده على قول المحشي لكونهما متضايفين بقوله انت خبير بما فيه من
قوله فلعل المحشي اراد بكونهما متضايفين انهما كالمتضايفين لما بينهما من التلازم في الوجود
وعدم جواز تفارقهما وحاصل الكلام ان المصدرين المذكورين لما كانا بحيث لا يصح تفارقهما

فی الوجه وکیف یصح قول المص جعلته تبصرة من حاول التبصر ای قصد التبصر فان القاصد للتبصر
لیس له تبصر بالفعل لما ان القاصد فی الفعل لا یکون موصوفا بذلک الفعل ما دام هو قاصدا نعم
له تبصر بالقوة لا بالفعل نعم لو ارید بالتبصرة معناها المصدری خرج حاصل المعنی انه جعل
الکتاب تبصر فاقد التبصر الذی هو قاصده فیلزم التفارق بین التبصرة والتبصر فلذا
حمل التبصرة علی المبصر فان المراد بالمبصر هو ذاته ولا شناعة فی تفارق ذات المبصر عن التبصر
بخلاف ما اذا ارید نفس مفهوم التبصرة فافهم انتهی تقریر السوال ان حکم المحشی بان بین التبصرة
والتبصر تضایفا باطل لانه لا بد ان یکون فیه تعقل کل واحد من المتضایفین مستلزما لتعقل الآخر
وههنا لیس کذلک وتقریر الجواب غنی عن الشرح فان قیل علی قول المحقق فان المراد بالمبصر هو
ذاته ولا شناعة فی تفارق ذات المبصر عن التبصر انا وان سلمنا ان المراد من المبصر هو ذاته لکن
لا نم ان المراد منه هو ذاته علی الاطلاق بل من جهة انه متصف بالمبصریة بالفعل اذ من المقررات
عندهم ان اطلاق صیغة اسم الفاعل حقیقة انما هو علی ما ثبت له مبدء الاشتقاق فی الحال فیکون
المبصر عبارة عن ذات یکون لها التبصرة بالفعل ففارقت التبصرة علی هذا التقدیر ایض
عن التبصر اذ هو لیس ثابتا بالفعل بل بالقوة لمن حاول ای فاقده الذی هو قاصده فکلا المجازین
علی السویة فی لزوم تفارق مضایف عن مضایف آخر قلنا انه یجوز ان یکون المجاز فی الطرف
فی التبصرة بارادة المبصر بالقوة منها فلا یلزم تخلف التبصرة عن التبصر اذ کلاهما علی هذا التقدیر
یکونان بالقوة لکن لا یخفی علی المتامل ان هذا بعینه جار فی التبصرة بالمعنی المصدری ایض بان
یکون المعنی جعلته تبصرة بالقوة لمن حاول التبصر ولا شناعة فیه اذ لا یلزم ح ایض تخلف
التبصرة عن التبصر وبالجملة کلما یعتذر فی المجاز فی الطرف یعتذر فی المجاز العقلی ایض ثم ما قال
المحقق قدس سره من انه اذا ارید بالتبصرة نفس مفهومها یلزم تفارقها عن التبصر انما یلزم
لو قیل ان التبصر صفة للمحاول فقط دون غیره فانه علی هذا یکون معنی الکلام جعل المص التبصرة
للمحاول التبصر للغیر ولا شناعة فیه اذ لا یلزم الافتراق ح بین التبصرة والتبصر لا بالنظر الی المحاول

لان المحاول لا یحاول التبصر لنفسه اذ قد حصل له التبصرة فحصل له التبصر ایض بناء علی التلازم ولا بالنظر
الی الغیر لانه لم یوجد فیه شیء منهما فتامل قال المص لمن حاول التبصر اعلم ان صیغة حاول من باب
المفاعلة وخاصیته المشارکة بین الفاعل والمفعول فی اصل الفعل المجرد الثلاثی بحیث یکون کل منهما
فی المعنی فاعلا وان کان المرفوع فی اللفظ فاعلا والمنصوب مفعولا سواء کان مشارکتهما فیه
من حیث اعتباره من حیث هو هو کما اذا کان اصل الفعل لازما نحو کارمته او متعدیا الی مفعول
واحد صالح لان یکون مشارکا للفاعل فی اصل الفعل نحو شاتمت زیدا فیصیر باب المفاعلة
ح علی هذین التقدیرین متعدیا الی مفعول واحد او من حیث تعلقه بالمفعول الاول وهو فیما
اذا کان اصل الفعل متعدیا الی مفعول واحد لا یصلح للمشارکة بالفاعل فیه فیقدره مفعول آخر
لیصیر مشارکا للفاعل فی ثبوت اصل الفعل المجرد المتعلق بالمفعول الاول نحو جاذبته الثوب
فان مفعول جذب وهو الثوب لما لم یصلح ان یکون مشارکا للفاعل فی المجاذبة احتیج
الی مفعول آخر یکون مشارکا له فیها اذا عرفت هذا فاستمع ان مصدر الفعل الثلاثی
لصیغة حاول وهو الحول لان لما کان متعدیا الی مفعول واحد وهو ههنا التبصر وهو لم یصلح
لان یکون مشارکا لفاعله فی اصل الفعل بحیث یکون کل منهما فاعلا فی المعنی لا بد ان یقدر
مفعول آخر وهو من یتبصر عنه ان کان المحاول متعلما او من یتبصر ان کان معلما لیکون مشارکا
للمحاول فی قصد التبصر فلا یتوجه الایراد الذی اورده بعض الاعاظم من ان المفاعلة انما
تجیء للمشارکة فی اصل الفعل المجرد نحو ضارب زید بکرا فیفید المشارکة فی الضرب فلو کان
المشارکة ههنا فمعنی مصدر حاول والمفعول المذکور صالح فان المحاول یحول حوله لکونه قاصدا
ایاه والتبصر ایض یحول حوله لکونه مقصوده فیرجع حاصل المشارکة فی الحول الی ان مع الشیء
القصد فهو حاصل المعنی نعم لا یوجب صیغة المفاعلة الا المشارکة فی القصد لا فی التبصر انتهی
فانه علی ما قاله لم یکن التبصر الذی هو مفعول لحاول فاعلا له فی المعنی مع انک قد عرفت ان
خاصته ان یکون مفعول باب المفاعلة فاعلا له ثم لما لم یکن التبصر الا الذی الفهم زاد

قوله لدى الافهام ذيل قوله من حاول التبصر فيكون ظرفا لقوله حاول المشتمل على ضمير
الفاعل العائد الى كلمة من فيكون صفة للفاعل اى المحاول لان الظرف المتعلق
بالفعل يكون كك وفسر الشارح الافهام **بقوله** تفهيم الغير ففيه احتمالان بينهما المحشي
بقوله مصدر مضاف آه احدهما ان يكون اضافة التفهيم الى الغير اضافة المصدر الى الفاعل
بان يكون لفظ الغير فاعلا للتفهيم الذي هو مصدر اضيف اليه وثانيهما ان يكون هذه الاضافة
اضافة المصدر الى المفعول بان يكون الغير مفعولا للتفهيم الذي اضيف اليه فعلى الاحتمال
الاول يقدر كلمة اياه بعد لفظ الغير على انها مفعول للتفهيم لان التفهيم متعد فلا بد له من المفعول
وعلى الثاني يكون ضمير الفاعل مقدرا بعد لفظ التفهيم وعلى كلا الاحتمالين يكون التبصر صفة للمحاول
لكن على الاول بالذات له وللغير بالعرض فيكون المراد تبصر المحاول نفسه من الغير المفهم
فيكون المحاول متعلما والغير معلما وعلى الثاني يكون صفة للغير بالذات لانه قائم به و
للمحاول بالعرض باعتبار ان افادة التبصر للغير لا يتصور الا اذا كان له تبصر ايض فيكون تبصر
الغير ح بتفهيم المحاول فيكون المحاول معلما والغير متعلما وبالجملة ان التبصر اما صفة للمحاول
بالذات او للغير فمعنى قول المحشي وعلى كلا التقديرين آه انه لا يخ كل من التقديرين اى
تقدير اعتبار ان الاضافة في تفهيم الغير اضافة المصدر الى الفاعل وتقدير اعتبار ان هذه
الاضافة اضافة المصدر الى المفعول من احد الشقين اما ان يكون التبصر فيه صفة للمحاول
بالذات وهذا على التقدير الاول او للغير وهذا على التقدير الثاني دون ما يتوهم من ظاهر عبارته
انه على كل تقدير من التقديرين يكون التبصر صفة للمحاول او للغير فانه من البين انه
ليس كك كما اوضحناه لك فاو في قوله لمن حاول او للغير مانعة الجمع دون مانعة الخلو ثم اعلم
ان هذا الترديد انما هو على تقدير عزل لفظ الافهام عن صيغة حاول التي تدل على المشاركة
وقوله او كليهما على تقدير اللحاظ المذكور فيكون التبصر ح لكل من الفاعل والمفعول بالذات
ولا يوسوسك الوهم بان المقصود مدح الكتاب بانه مبصر للمعلم والمتعلم او لاحدهما وهو المستقيم

في صحة كون التبصر للغير فقط لانه جعل الكتاب مبصرا لمن حاول لا للغير لانا نقول ان المبصر ان كان
صفة لمن حاول فقط لكن كلامنا ليس فيه بل في التبصر وهو يعم المحاول وغيره فان قيل ضمير
قول المحشي او كليهما عائد الى من حاول وغيره واذا دل صيغة حاول على مشاركتهما في اصل الفعل
يكونان محاولين فلم يكن واحد منهما غير محاول فكيف يصح قوله او غيره يقول لما كان كل من المعلم
والمتعلم بالنظر الى خصوص ذاته مغاير للآخر صح اطلاق الغير عليه هذا غاية التوجيه لكلام المحشي لكن
يبقى عليه اشكال هو ان كتب اللغة مشحونة بان معنى خصوص حاول قصد لا قاصد ولا بابه
فان فاعل يجيء بمعنى فعل ايض فلا يتحقق المشاركة بين المحاول وغيره ح في قصد التبصر حتى يتم
ما ذكر في التوجيه قال الشارح السي بمعنى المثل بل شله وزنا ايض فان اصله كما قال الفاضل الچلبي
سوي او سيو بكسر السين المهملة وسكون المتوسط فادغم الياء في الياء بعد ابدال الواو ياء
قوله تتمة لبيان معنى لا سيما آه دفع ايراد يرد على الشارح من ان قوله ومعنى لا سيما لا مثل دال
على ان لا مثل معنى مطابقي للا سيما لان الظاهر من بيان معنى اللفظ انه يكون تمام معناه مع انه ليس
كك بل هو تفسير لجزء لا سيما اى لا سي دونه مع ما وتقرير الدفع ان الشارح جعل لفظ لا مثل فقط بيانا
لمعنى لا سيما حتى يرد عليه ما ذكرتموه لانه صريح البطلان اذ من البين ان لفظة ما في لا سيما لو لم
تكن زائدة لا يكون معنى لا سيما لا مثل فقط بل لا مثل الذي اذا كانت موصولة ولا مثل شئ اذا
كانت موصوفة فكيف يتفوه به عاقل فضلا عن هذا المحقق بل جعل مجموع قوله لا مثل وقوله وما زائدة
آه تفسيرا للا سيما بان جعل قوله لا مثل تفسيرا للجزء الاول اى لا سي وقوله وما زائدة آه تفسيرا لما
فيكون مآل عبارة الشارح ومعنى لا سيما لا مثل مع كون ما زائدة آه **قوله** الا ان يقال آه هذا رد على
ما سبق من قوله تتمة لبيان آه حاصله انكم انما جعلتم قول الشارح ما زائدة تتمة لقوله لبيان معنى
لا سيما لدفع الايراد المذكور الوارد على كلام الشارح مع انه لا حاجة اليه لانه يندفع بدون هذا التكلف
بالارادة من المعنى في قوله ومعنى لا سيما الاعم من المطابقي والتضمني فلفظ لا مثل يكون بيانا لمعنى
لا سيما على جميع التقديرات اما على تقدير كون ما في لا سيما زائدة فبالمطابقة واما على غيره

فبالتضمن و انما اورد المحشي لفظ الا الدال على الضعف اشارة الى ضعف هذا القول فان بناء
الكلام على ما هو الظ منه بليس الظ من اطلاق المعنى الا المطابقي دون الاعم منه ومن التضمني فان قيل انه
على تقدير كون ما في لاسيما زائدة لا يكون معناه الا الاشل فقط بدون زيادة امر فلا حاجة الى
ازدياد قوله زائدة فلم ذكره قلت انما ذكره توضيحا ورفعا للتوهم بتوهم لو حذف قوله زائدة واكتفى
على قوله موصولة او موصوفة من ان معنى لاسيما لا اشل على تقدير كون ما موصولة او موصوفة دون
ما اذا كانت زائدة **قال** الشارح ثم استعمل بمعنى خصوصا في ما يحذف فيه ما بعد لاسيما كما قال
الشيخ الرضي في شرح الكافية وقد يحذف ما بعد لاسيما على جعله بمعنى خصوصا فيكون منصوب المحل
على انه مفعول مط و ذلك كما مر في باب الاختصاص من نقل نحو يا ايها الرجل من باب النداء
الى باب الاختصاص بجامع بينهما معنوي فصار في نحو افعل كذا ايها الرجل منصوب المحل
على الحال مع بقاء ظاهره على الحالة التي كان عليها في النداء من ضم اي و رفع الرجل كذلك لا سيما آه
يكون باقيا على نصبه الذي كان له في الاصل حين كان اسم لا التبرئة مع كونه منصوب المحل
على المصدر لقيامه مقام خصوصا **قوله** نقل عن البلباني في شرح تلخيص الجامع الكبير ان استعمال
لاسيما آه هذا اعتراض على المص والشارح بان استعمال المص في كتابه هذا سيما بلا لفظ لا و قول الشا
و قد يحذف لا في اللفظ مخالف لما نقل عن البلباني من انه لا يتمثل في كلام العرب لفظ لاسيما
بدون لفظ لا و لعل المص والشارح لم يعتدا بقول البلباني واعتمدا على ما قال الشيخ الرضي في الشرح المذكور
و تصرف في هذا اللفظ تصرفات كثيرة لكثرة استعمالها فقيل سيما بحذف لا و لاسيما بتخفيف الياء
مع وجود لا وحذفها انتهى والعجب من بعض المحشين حيث قال ان هذا منقوض بقوله تع سيماهم
في وجوههم من اثر السجود الا ان يفرق بين المثقل والمخفف ووجه العجب ظ فان البلباني لا ينكر
عن استعمال سيما بلا لفظ لا الا اذا كان بمعنى الخصوص دون ما اذا كان بمعنى آخر وليس سيما في الكلام
المجيد بمعنى الخصوص بل بمعنى العلامة **قوله** وخبره اي خبر سي عند الجمهور محذوف مثل موجود سواء كانت
ما زائدة او موصولة او موصوفة وموضع تقدير الخبر في المتن بعد لفظ والسلام **قوله** وعند الاخفش ما لكنه

ح لا يكون الا نكرة موصوفة لا زائدة او موصولة و فيه انه يلزم على هذا قطع سي عن الاضافة مع انه
لازم الاضافة كذا قال الفاضل الجلبي **قوله** والتفصيل مذكور في حواشي الجلبي على المطول في شرح
ديباجته ذيل قوله ولاسيما علم البيان ناقلا عن الشيخ الرضي وغيره وقد اوردنا قدرا ضروريا منهما و
سننقل بعضا آخر معزيا ما نقله عن الشيخ الرضي الى الشيخ الرضي وما نقله عن غيره الى الجلبي تفرقة
بين المنقولين **قال** الشارح ولكنه اي لفظ لا مراد من حيث العمل فان عمله النصب و هو باق
بعد حذف لا كما كان قبل حذفه ومن حيث المعنى ايض فان لفظ سيما ان استعمل في نفي المثل فظ
وان استعمل بمعنى الخصوص فلانه لا بد للنقل من المناسبة بين المنقول والمنقول عنه وهي ليست
الا بين لاسيما وخصوصا دون سيما وخصوصا فيكون معنى لا مرادا عند الاستعمال في هذا المعنى ايض
قال الشارح وعده النحاة من كلمات الاستثناء معطوف على قوله ومعنى لاسيما لا على قوله استعمل
والا يكون هذا العد منوطا على استعمال لاسيما بمعنى الخصوص مع انه ليس كذلك اذ عده النحاة من
كلمات الاستثناء على كلا الاستعمالين سواء استعمل بمعنى لا اشل او الخصوص **قوله** وفيه اشارة آه
حاصله انه في قول الشارح وتحقيقه انه للاستثناء عن الحكم المتقدم بحكم عليه على وجه اتم بحكم من جنس الحكم
السابق اشارة الى ان لاسيما ليس من كلمات الاستثناء فان فيها لاهل الاصول مذهبين ذهب
بعضهم الى ان المستثنى ليس فيه حكم لا بالنفي ولا بالاثبات بل هو مسكوت عنه فمعنى جاءني القوم الا زيدا
ان القوم سوى زيد جاؤا و زيد لم يحكم عليه لا بالمجئ ولا بعدمه و البعض الآخر الى ان في المستثنى
حكما من غير جنس الحكم السابق في المستثنى منه فلو كان الاستثناء من الاثبات يكون الحكم في
المستثنى بالنفي ولو كان الاستثناء من النفي يكون الحكم في المستثنى بالاثبات فمعنى المثال
المذكور على هذا المذهب ان القوم سوى زيد جاءني و زيد لم يجئ ومعنى ما جاءني القوم سوى
زيد بالعكس فلما لم يوجد في لاسيما واحد منهما لانه يكون فيما بعده حكم من جنس الحكم السابق على
وجه اتم لا يكون من كلمات الاستثناء حقيقة بل مجازا باعتبار ان ما بعد لاسيما يكون مخرجا عما
قبله من حيث اولويته بالحكم المتقدم كذا صرح الرضي حيث قال في شرحه للكافية واما لاسيما

فليس من كلمات الاستثناء حقيقة بل المذكور بعده مبنى على اولويته بالحكم المتقدم وانما عد من كلماته
لان ما بعده مخرج عما قبله من حيث اولويته بالحكم المتقدم انتهى قال المحشى فى حاشيته المنهية
اعلم ان المستثنى على القول الاول ليس فيه حكم اصلا سواء كان الاستثناء من الاثبات او النفى
صرح به فى شرح العضدى شرح مختصر الاصول لكن المشهور ان الاستثناء عند الحنفية من الاثبات
نفى ومن النفى ليس باثبات وعند الشافعية من الاثبات نفى ومن النفى اثبات واورد على الحنفية
انه يلزم ان لا يكون لا اله الا الله مفيدا للتوحيد فاجابوا بان الشارع وضعه للتوحيد ولعل هذا
الخلاف مبنى على ان مركبات الاسنادية عند الشافعية موضوعة لما فى الخارج ولا واسطة بين
الثبوت الخارجى والانتفاء الخارجى وعند الحنفية موضوعة للاحكام الذهنية ولا يلزم من
نفى الحكم بالثبوت او الانتفاء الحكم بالثبوت او الانتفاء وكان ما هو المشهور مبنى على ان رفع
النسبة الايجابية بعينها سلبها او على ان العدم فى الاشياء اصل فاذا قيل مثلا جاءنى القوم الا زيدا
يكون مخرجا عن هذا الحكم والاصل عدم المجئ فيكون الاستثناء نفيا انتهى **قوله** فيها لكن المشهور
اى فى كتب الشافعية فانه ما ذكر فى كتب الحنفية ان عندهم يكون الاستثناء من الاثبات
نفيا ومن النفى لا يكون اثباتا بل ذكر فيها ان بعضهم كفخر الاسلام وشمس الائمة والقاضى ابى زيد ذهبوا
الى ان الاستثناء من النفى اثبات ومن الاثبات نفى لكن بطريق الاشارة وذهب آخرون
الى ان ليس فى المستثنى حكم اصلا لا بالنفى ولا بالاثبات **قوله** فيها وعند الشافعية من
الاثبات نفى ومن النفى اثبات لكن بطريق العبارة **قوله** فيها فاجابوا بان الشارع وضعه
للتوحيد ولما لم يكن هذا الجواب مطابقا لكلماتهم فان فخر الاسلام قد صرح بانتفاء الوضع
الشرعى فى لا اله الا الله قيل فى الجواب ان المقصود من لا اله الا الله نفى الشريك فان المخاطبين
بهذه الكلمة انما هم المشركون دون الدهريين فخوطبوا بنفى الشريك وكان وجود الله مركوزا
فى قلوبهم فصار ذلك عرفا فى الشرع فى التوحيد لا ان الشارع وضعه للتوحيد **قوله** فيها ولعل
هذا الخلاف آه حاصله ان الخلاف الواقع بين الشافعية والحنفية بان عند الشافعية يكون الاستثناء

من الاثبات نفيا ومن النفى اثباتا وعند الحنفية الاستثناء من الاثبات نفى فحسب دون
العكس مبنى على ان المركبات الاسنادية عند الشافعية موضوعة لما فى الخارج اى فى نفس الامر
فاذا اثبت حكم لشئ او نفى عنه ثم استثنى من ذلك الشئ شئ آخر واخرج منه لا بد ان يثبت له
حكم غير الحكم السابق لعدم الواسطة بين الثبوت النفس الامرى والنفى الكذائى وعند الحنفية
موضوعة للاحكام الذهنية فيمكن تحقق الواسطة بين الثبوت والانتفاء لانه لا يلزم من نفى
الحكم بالثبوت او الانتفاء الذهنيين الحكم بالانتفاء او الثبوت الذهنيين لجواز ان لا يحكم
الذهن لشئ من الثبوت والانتفاء فلا يلزم من حكم الذهن على شئ حكما حكمه على شئ استثنى
من ذلك الشئ لا بالنفى ولا بالاثبات وبما قررناه يندفع ما اورده عصم على كلام المحشى بان ابتناء
الخلاف بين الفريقين على كون وضع المركبات الاسنادية لما فى الخارج خلاف ما حققه
سابقا من ان الالفاظ باسرها سواء كانت مفردات او مركبات موضوعة للماهية من حيث
هى هى دون الصور الخارجية والذهنية لان مراده من الخارج ه نفس الامر لا المقابل للذهن
واطلاق الخارج على نفس الامر شائع ذائع عندهم فرجع ابتناء الخلاف ح الى ما حققه سابقا الخ
وكذا يندفع ما قيل آه وانما قال المحشى لعل اشارة الى ان ما جعله مبنى للخلاف لا يتاتى فيما هو
العمدة فى ماخذ الاحكام وهو الانشاء لعدم النسبة الخارجية فيه وتقرير الاندفاع ظ آه **قوله** فيها
وكان ما هو المشهور آه وفيه دخل مقدر تقريره على ما ذكره المحشى فى تقرير كلام الحنفية من انه يلزم على هذا
ان لا يكون حكم فى المستثنى اصلا سواء كان الاستثناء من النفى او الاثبات فما وجه المشهور
عند الحنفية من ان الاستثناء من الاثبات نفى بان بناء القول المشهور ليس على التقرير المذكور
حتى يرد عليه ما ذكرتموه بل على امر آخر وهو ان رفع النسبة الايجابية عين النسبة السلبية فان
القيام الذى يسند الى زيد مثلا عين نسبة سلب القيام الى زيد فلما استثنى اخرج شئ من
المستثنى منه الذى ثبت له الحكم الايجابى لم يثبت له الحكم الايجابى وعدم ثبوت الحكم الايجابى
بين النسبة السلبية فيكون الحكم فى المستثنى ح بالسلب قطعا وبناء على ان العدم اصل

فی الاشیاء اذ العدم یکون ولا ثم یکون الوجود بعده فاذا قیل مثلا جاء فی القوم الا زیداً آه قال
بعض الاعاظم وهذا شیئ عجیب فان هذا الایتم الا اذا ثبت ان کلمة الاستثناء موضوعة لسلب النسبة
السابقة وبعد فیه الکلام ثم بعد تسلیم هذا یلزم ان یکون من السلب سلب النسبة السلبیة فیثبت
حکم مخالف ملازم للایجاب وهو خلاف رائم واما ما ذکر من حدیث العدم الاصلی فصحیح الا انه
لایکون ح الحکم المخالف من جهة الاستثناء ودلالة علیه بل من خارج وقد یکون من النفی ایض
اثباتا بقرینة الاباحة الاصلیة انتهی قال الشارح الرفع علی کونه خبر مبتدأ محذوف وهذا
هو الذی اختاره الرضی فیکون حاصل قول المص لاسیما الولد علی هذا التقدیر لا مثل الذی هو
الولد او لا مثل شیئ هو الولد او مبتدء خبره محذوف فیکون لاسیما الولدح فی معنی لا مثل الذی
او مثل شیئ الولد موجود وعلی کلا التقدیرین یکون الجملة علی تقدیر کون ما موصولة صلة وعلی تقدیر
کونها موصوفة صفة قال الشیخ الرضی ان الرفع من الجر قلیل لان حذف احدی جزئی الجملة الاسمیة
التی هی صلة او صفة قلیل قال الشارح والنصب علی الاستثناء هذا عند من یقول باستثنائیة لاسیما
واما عند من لایقول بها فیکون نصب ما بعده باضمار فعل اعنی اعنی وقیل علی التمیز ان کان نکرة کذا
افاده الشیخ الرضی قال الشارح والجر علی الاضافة او البدل من ما وهی نکرة غیر موصوفة کذا قال
الفاضل الحلبی فیکون لاسیما الولدح بمعنی لا مثل الولد او لا مثل شیئ الولد قال الشارح وکلمة ما علی
الاخیرین زائدة والا یلزم ان یکون الموصول او الموصوف بدون الصلة او الصفة قال الشارح
وقد روی علی الاوجه الثلث ای الرفع والنصب والجر فیما بعد لاسیما قول امرء القیس ولاسیما یوم بدارة
جلجل وصدره الارب یوم لک منهن صالح هذا البیت من قصیدة امرء القیس ابن الحجر ابن عمرو الکندی
من جملة القصائد السبعة اعلم ان روایة نصب یوم وان کانت مخالفة لشروح القصیدة المذکورة
وللصحاح ایض حیث قال فیه ینشد قول امرء القیس الارب یوم لک منهن صالح ولاسیما یوم بدارة
جلجل مجرورا او مرفوعا وایده المحشی ابو الفتح بان صورة کتابة یوم لایساعدها النصب کیف
ولو کان منصوبا لکتب یوما بالالف لکنها موافقة لروایة الشیخ الرضی حیث قال فی شرح الکافیة

ولیس نصب الاسم بعد لاسیما بقیاس لکنه روی بیت امرء القیس ولاسیما یوم بدارة جلجل بنصب یوما
ایض والجواب عن التایید ظ فان الشارح بنی روایة النصب علی روایة الشیخ الرضی وضمیر هن
یرجع الی النساء والواو فی ولاسیما اعتراضیة قال الشیخ الرضی فی الشرح المذکور ویجوز مجیء الواو قبل
لاسیما اذا جملة بمعنی المصدر وعدم مجیئها اکثر وهی اعتراضیة ویجوز ان یکون عطفا الا ان الاول
اولی واعذب انتهی وبین وجه الاعتراضیة قبل هذا القول بقوله واعلم ان الواو مع ما بعدها بتقدیر
جملة مستقلة والسی بمعنی المثل فمعنی جاء فی القوم ولاسیما زید ای ولا مثل زید موجود بین القوم الذین
جاء وا ای هو کان اخص بی واشد خلوصا فی المجیء انتهی وقال الفاضل الحلبی قیل ان الواو حالیة
ودارة جلجل اسم غدیر معینة ومعنی البیت الارب یوم فزت فیه بوصل النساء وتلذذت منهن
بعیش صالح ولکن لا مثل الیوم الذی کنت فیه فی دارة جلجل فانه کان ذلک الیوم احسن الایام
لانی کنت فی ذلک الیوم اکثر تلذذا اذ قد وصلت فی ذلک الی عنیزة بنت عمه التی کان عاشقا
علیها قال الشارح القسم الاول هو الطرف الاول من الکتاب آه اعلم انه لما کان الکتاب عبارة
عن احد المعانی السبع حکم الشارح بان القسم الاول هو الطرف الاول من الکتاب الخ لان القسم
الاول جزء من الکتاب فما یکون الکل عبارة عنه یکون جزؤه ایض عبارة عن جزئه ولایخفی ما فیه
من وجهین اما اولا فبان الکتاب آه لیس الا ما اشار الیه المص بقوله هذا او هو لیس الا الالفاظ او المعانی
او مجموعهما کما سبق من الشارح فلا یکون الکتاب ح عبارة الا عن احد هذه الثلث ویلزم منه ان یکون
القسم الاول الذی هو جزء من الکتاب عبارة الا عن احدی هذه الثلث فقط دون غیرها من الاحتمالات
الاربع الباقیة واما ثانیا فبما اورده المحشی بقوله قد علمت آه ای قد علمت مما سبق من قوله والضیع
لاشک الواقع ذیل قول الشارح للاخبار عنه ان النقوش لیست بمعنی الکتاب آه وتوضیحه ان الموضوع
له للشیئ انما یکون ما یتعلق به قصد الواضع ومن البین ان قصد مصنفی الکتب واضعیها عند
تصانیفهم انما یکون بالذات الی الالفاظ او المعانی او المرکب منهما دون النقوش سواء اعتبرت
منفردة او منضمة مع غیرها الا علی طریق المجاز فلا یکون الکتاب ح عبارة الا عن احدی الثلث لا اول

دون غيرها ويلزم منه ان لا يكون القسم الاول الذي هو جزء من الكتاب عبارة الا عن احد الثلث محض فحكم الشارح بان القسم الاول عبارة عن احدى السبع تحكم غير مسموع **قوله** فانحصر الاحتمالات اي احتمالات الكتاب في ثلث اي الالفاظ والمعاني او المركب منهما فان كان غرض مصنف الكتاب من قصده من تدوينه تدوين الالفاظ كما ترى في الكتب التي يكون نظر مصنفيها جمع الالفاظ البليغة والفصيحة كالمقامات الحريرية وغيرها يكون الكتاب عبارة عن الالفاظ المخصوصة باعتبار دلالتها على المعاني المخصوصة فيكون النظر ح الى الالفاظ بالذات والى المعاني بالعرض وان كان غرضه من تدوينه تدوين المعاني كما ترى في الكتب المطولة في الفن يكون الكتاب عبارة عن المعاني المخصوصة من حيث انها عبر عنها بالالفاظ المخصوصة فيكون النظر ح بالذات الى المعاني وبالعرض الى الالفاظ وان كان غرضه من التدوين تدوين المعاني والالفاظ كليهما كما ترى في الكافية والشافية يكون الكتاب عبارة عن مجموع الالفاظ والمعاني المخصوصتين من حيث ان الالفاظ تدل على المعاني المخصوصة والمعاني من حيث انها عبرت بالفاظ مخصوصة فيكون النظر بالذات ح الى الالفاظ والمعاني كليهما وسيظهر لك فائدة تقييد الالفاظ والمعاني بالمخصوصة وتقييد الالفاظ بدلالتها على المعاني المخصوصة والمعاني بحيثية التعبير عنها بالفاظ مخصوصة فانتظره مفتشا **قوله** بالجملة اطلاق الكتاب على النقوش ليس الا على سبيل المجاز كما يقال اشتريت الكتاب قيل ان اطلاق الكتاب على النقوش بسبب كثرته صار بمنزلة الحقيقة حتى ان كثيرا من الناس لا يعلمون من الكتاب الا ما هو المكتوب في الدفاتر والصحائف **قوله** لم يقيد النقوش آه جواب سؤال مقدر تقرير السؤال ان النقوش لها خصوصية باعتبار دلالتها على الالفاظ المخصوصة كما ان للالفاظ خصوصية باعتبار دلالتها على المعاني المخصوصة وللمعاني خصوصية باعتبار التعبير عنها بالفاظ مخصوصة فكما قيد الشارح الالفاظ بدلالتها على المعاني المخصوصة والمعاني بالتعبير عنها بالفاظ مخصوصة فكذلك ينبغي ان يقيد النقوش بدلالتها على الالفاظ المخصوصة فما وجه عدم تقييدها بها وتقرير الجواب انه ليس للنقوش الكتابية خصوصية اخرى تكون معتبرة سوى دلالتها على الالفاظ اذ ليست الخصوصية الاخرى لها

الا الشكل الخاص من البين ان لا دخل له في وضع الكتاب بازاء اسمائه لانه لو كان كذلك لم يصح اطلاقه على غير هذه النقوش المخصوصة مع انه ليس كذلك فان الكاتب لو كتب كتابا كالشافية بخط آخر كان يسع او كان فارسيا او هنديا او غير ذلك كان ذلك الاطلاق باقيا لا يتغير ما دام لم يتغير دلالته على الالفاظ وهذا معنى ما قال المحشي في منهية الا ترى انه لو كتب الكاتب بأي خط من الخطوط لكتب هذا الكتاب كانت تلك الخصوصية بعينها انتهى فلما يكون الخصوصية المعتبرة في النقوش الكتابية الا دلالتها على الالفاظ واذا كان كذلك فلما قيد الشارح النقوش المرادة بها ههنا النقوش الكتابية بالمخصوصة ينتقل الذهن منه الى خصوصية دلالتها على الالفاظ المخصوصة التي هي معتبرة لا الى الخصوصية الاخرى المذكورة التي هي غير معتبرة لان الذهن لا ينتقل الا الى ما هو المعتبر دون غيره فلا حاجة اذن الى تقييد النقوش بدلالتها على الالفاظ لفهم هذه الدلالة من لفظ المخصوصة الذي قيد النقوش به فلذلك لم يقيدها بتلك بخلاف الالفاظ فان لها مع قطع النظر عن خصوصية دلالتها على المعاني المخصوصة خصوصية اخرى وهي الخصوصية الذاتية التي تحصل لها من جهة المادة او الهيئة ولما كانت كلتا الخصوصيتين معتبرتين في الالفاظ حين كون الكتاب عبارة عنها اما الاولى فلانه من البين انه ليس غرض مصنف الكتاب حين تصانيفهم مجرد جمع الالفاظ البحتة مع قطع النظر عن اعتبار دلالتها على المعاني المخصوصة واما الثانية فلانه لو بدل الفاظ الكتاب بالفاظ اخرى دالة على تلك المعاني المدونة المخصوصة لم يصح اطلاق ذلك الكتاب عليها وجب تقييدها بهاتين الخصوصيتين فقيدها الشارح بكليتهما بان اشار الى الخصوصية الذاتية بقوله المخصوصة وصرح الخصوصية الاخرى بقوله باعتبار آه وقس على هذا حال المعاني فان لها ايضا مع قطع النظر عن خصوصية التعبير عنها بالفاظ مخصوصة خصوصية اخرى وهي الخصوصية الذاتية ولذا لو بدلت الالفاظ التي دلت على تلك المعاني بالفاظ اخرى تدل عليها كانت تلك المعاني باقية ولما كانت هاتان الخصوصيتان معتبرتين في المعاني حين كون الكتاب عبارة عنها اما الاولى فقط لانه ليس مقصود المصنفين للكتب مجرد جمع المعاني مع قطع النظر عن اعتبار حيثية التعبير عنها بالفاظ مخصوصة واما الثانية

فلانه لولاها لصح اطلاق ذلك الكتاب على غير تلك المعاني مع انه ليس كذلك وجب تقييدها بهاتين الخصوصيتين فلذلك قيدها بهما بان اشار الى الخصوصية الذاتية بقوله المخصوصة وصرح خصوصية التعبير عنها بالفاظ مخصوصة بقوله من حيث انها عبر عنها بالالفاظ المخصوصة وهٰذه فائدة جليلة يجب التنبيه عليها وهو ان المحشي اشار بهذا القول الى رد ما قال الفاضل اليزدي من ان قول الشارح باعتبار دلالتها على المعاني المخصوصة كانه قيد للنقوش والالفاظ معا غايته ان يكون الدلالة في النقوش بتوسط الالفاظ ويمكن ان يجعل قيدا للالفاظ فقط ويحال الامر في النقوش الى المقايسة انتهى بانه لما لم يكن للنقوش خصوصية معتبرة سوى دلالتها على الالفاظ المخصوصة فلا حاجة الى تقييدها صراحة بدلالتها على الالفاظ لفهمها من قيد المخصوصة فالقول بان قول الشارح باعتبار دلالتها قيد للنقوش ايضا او القول بانه قيد للالفاظ فقط واحالة الامر في النقوش الى المقايسة قول لا حاجة اليه وانما قال المحشي فكانه لعدم القطع بان ترك تقييد النقوش بالدلالة على الالفاظ لاجل ان النقوش ليس لها آه لجواز عدم تقييدها بها بوجه آخر وان لم نعلمه **قوله** ظرف مستقر متعلق بمتلبسة فيكون حاصل قول الشارح او الالفاظ المخصوصة آه ان الالفاظ مع كونها متخصصة بالتخصيص الذاتي متخصصة بخصوصية دلالتها على المعاني المخصوصة ايضا وقس على هذا حال قوله المعاني المخصوصة آه **قوله** ولا متعلقا بالمخصوصة يعني ليس قول الشارح باعتبار دلالتها على المعاني المخصوصة متعلقا بالمخصوصة في قوله او الالفاظ المخصوصة وكذا قوله من حيث عبر عنها بالالفاظ المخصوصة ليس متعلقا بالمخصوصة في قوله او المعاني المخصوصة والا لكان الحاصل ان للالفاظ خصوصية من حيث الدلالة على المعاني وللمعاني خصوصية من حيث التعبير عنها بالالفاظ وهذه الخصوصية ليست الا الخصوصية الغيرية فيرد على الشارح انه لم ترك ذكر الخصوصية الذاتية مع انه لا بد من ذكرها ايضا كما عرفت مشروحا **قال** الشارح وعلى التقادير فالظرفية تجوزية دفع لما يرد على قول المص القسم الاول في المنطق ان هذا القول دال على ان المنطق ظرف للقسم الاول لان لفظ في موضوع للظرفية مع انه من البين ان المنطق ليس ظرفا له لان الظرف نوعان زماني ومكاني والمنطق ليس منهما فكيف يصح الظرفية

بان هذه الظرفية ليست ظرفية حقيقية ليتجه عليه الايراد بل مجازية اقامة للشمول العمومي آه ولما يرد على الشارح انه لم عدل عن جواب القوم للايراد المذكور بان لفظ البيان مقدر في كلام المص فيكون تقدير العبارة القسم الاول في بيان المنطق فلا يتوجه الايراد لان الظرف على هذا ليس الا لفظ البيان لا المنطق حتى يحتاج الى جوابه بان هذه الظرفية مجازية اقامة للشمول العمومي آه اجاب عنه المحشي **بقوله** عدل عن تقدير البيان آه حاصله ان مجرد تقدير البيان بدون القول باقامة الشمول العمومي مقام الشمول الظرفي لما لم يقلع مادة الاشكال فان ما يلزم على القول لظرفية المنطق للقسم الاول يلزم على تقدير القول بظرفية البيان له عدل عن جواب القوم الى اقامة الشمول العمومي مقام الشمول الظرفي فانه لما آل جواب القوم الى هذه الاقامة التي بها يمكن الجواب عن الايراد بدون التقدير كان الجواب بالاقامة اولى من جواب القوم فاندفع ما اورده الفاضل اليزدي من ان المراد بالمنطق اما العلم المتعلق بجميع المسائل او القدر العاصم واما جميع المسائل او القدر العاصم او الملكة الحاصلة من ممارسة المسائل والقسم الاول عبارة عن احدى المعاني السبع فيحصل من ملاحظة السبع مع الخمس خمسة وثلثون احتمالات يقدر في بعض منها البيان وفي بعضها الحصول والتحصيل او نحو ذلك حيثما وجده الفطرة السليمة مناسبا قال بعض الاعاظم ان تقدير البيان وان كان لا يغني عن اقامة الشمول العمومي مقام الشمول الظرفي لكنه اوفق بالغرض فان المقصود من قولهم الباب الاول في كذا انه مشتمل على بيانه **قوله** ولا فرق الا ان العموم آه اي لا فرق بين تقدير البيان وعدمه الا ان عمومية الظرف على تقدير تقدير البيان من القسم الاول يكون عمومية بحسب الوجود اذ من البين انه اذا تحقق القسم الاول باي معنى اخذ من المعاني السبع تحقق البيان قطعا ولا عكس لانه يوجد البيان في غير القسم الاول ايضا لا بحسب الصدق والحمل اذ من البين ان كل محتمل من المحتملات السبع مبين لا بيان وعلى تقدير عدم تقدير البيان يكون عمومية الظرف من القسم الاول عموميته بحسب الصدق على تقدير كون القسم الاول عبارة عن الاحتمال الثالث وهو ان يكون

عبارة عن المعانی المخصوصة من حیث التعبیر عنها بالفاظ مخصوصة فانه یصح ان یقع المعانی المخصوصة
الکذائیة منطق ولا عکس لانه یصدق المنطق علی غیر القسم الاول ایض دون التقادیر الاخر
وهو ان یکون عبارة عن النقوش وغیرها لان المنطق عبارة عن المعانی فکیف یحمل علی غیر
المعانی من النقوش وغیرها فان قلت ان المراد من الصدق فی العموم بحسب الصدق اما
الصدق بالمواطاة او بالاشتقاق وعلی کلا التقدیرین نفی کون البیان اعم من القسم
الاول بحسب الصدق فی غیر موضع اما علی الاول فبان یقال ان المراد من البیان المقدر
ههنا المبین علی صیغة اسم الفاعل ولا ریب فی صحة حمله علی کل معنی من المعانی السبع للقسم
الاول فانه یصح ان یقع المعانی المخصوصة التی یعبر عنها بالالفاظ المخصوصة مبینة وقس علی هذا
باقی المحتملات واما علی الثانی فظ فانه یصح ان یقع المعانی المخصوصة التی یعبر عنها بالالفاظ المخصوصة
ذات بیان واعتبر علی هذا بقیة المحتملات قلت مراد المحشی انه علی تقدیر تقدیر البیان کما هو المشهور
وابقائه علی معناه المصدری لایمکن عمومه من القسم الاول الا بحسب التحقق دون الصدق
اذ المتبادر فی العرف من الصدق الصدق المواطاتی دون الاشتقاقی وظ ان البیان
بالمعنی المصدری لایحمل بالحمل المواطاتی علی محتمل من المحتملات السبع فی القسم الاول **قوله** وتفصیل
المقام ان العلوم المدونة تطلق حقیقة آه اعلم ان العلم المدون یطلق علی خمسة معان اثنان
منها حقیقیان احدهما ان یکون عبارة عن جمیع المسائل بحیث لایشذ ولا یعزب عنه مسئلة
وثانیهما ان یکون عبارة عن بعض المسائل الذی یحصل منه غایة العلم کالعصمة للمنطق واشار
الیهما المحشی **بقوله** المسائل اما جمیعها آه وثلث منها مجازیة وهی التصدیق بجمیع المسائل
بحیث لایشذ منه مسئلة او التصدیق ببعض المسائل قدر ما یحصل به غایة العلم او الکیفیة الراسخة
الحاصلة بممارسة مسائل الفن بحیث یحصل منها غایة العلم واومی الیها المحشی فی منهیة المتعلقة
علی قوله ان العلوم المدونة تطلق حقیقة آه **بقوله** هذا اشارة الی ان اطلاقها علی التصدیق
بالمسائل وعلی الملکة الحاصلة منه لیس اطلاقا حقیقیا لان التدوین یتعلق حقیقة بالمسائل

لابها انتهی بان حمل قوله فیها التصدیق بالمسائل علی الاعم بان کان التصدیق بجمیع المسائل او بعضها
فیکون هذا القول ایماء الی القسمین الاولین من المعانی المجازیة وقوله وعلی الملکة مومیا الی
المعنی الثالث منها لان الملکة عبارة عن الکیفیة الراسخة وانما ترک المحشی قید قدر ما یحصل به غایة
العلم للظهور **قوله** فیها هذا اشارة یعنی تقیید اطلاق العلم علی المسائل سواء کان جمیعها او بعضها
قدر ما یحصل به غایة العلم بالحقیقة یشیر الی ان اطلاقه علی المعانی الاخر غیر حقیقی بل مجازی **قوله**
فیها لان التدوین آه حاصله ان غرض مدون العلم من تدوینه لایکون الا تدوین المسائل
فیکون هو الموضوع له للعلم المدون ولذا لو قیل ان فلانا یعلم المنطق یتبادر منه ان فلانا یعلم
مسائله سواء کان جمیعها او بعضها قدر ما یحصل به العصمة فیکون اطلاقه علی المسائل علی سبیل الحقیقة
وعلی غیرها لا علی سبیل الحقیقة بل علی المجاز لان الاشتراک خلاف الاصل **قوله** فان ارید آه
اعلم ان المحشی بین حال ظرفیة المنطق بالمعنیین المذکورین للقسم الاول علی وجه الاجمال فی
الحاشیة ولم یبین حال ظرفیته بالمعانی الثلث التی ذکرها فی المنهیة اصلا فلا بد لنا ان نفصل
حال ظرفیة کل من المعانی الخمس للمنطق لتکون علی بصیرة فاستمع انه علی تقدیر الارادة من القسم الاول
النقوش المخصوصة فقط او الالفاظ المخصوصة الدالة علی المعانی المخصوصة او المرکب منها او
من احدهما والمعانی المخصوصة من حیث انها عبر عنها بالفاظ مخصوصة او مجموع الثلث ان ارید
بالمنطق بعض مسائله قدر ما یحصل به العصمة یکون المنطق اعم مط من القسم الاول بحسب التحقق فقط
ضرورة تحقق المنطق بهذا المعنی مع القسم الاول وتحققه بدونه کما فی کتاب آخر من المنطق یکون مسائله
عاصمة عن الخطأ فی الفکر لا بحسب الصدق اذ العلم المدون لیس عبارة عن النقوش والالفاظ
منفردة او غیر منفردة حتی یصدق المنطق علیها وکذا الحال ان ارید بالمنطق تصدیق بعض المسائل
الذی یحصل به العصمة ولا یصح ان یراد من المنطق علی هذا التقدیر معانیه الباقیة اما معناه الاول
وهو کونه عبارة عن جمیع المسائل بحیث لایشذ ولا یعزب عنه مسئلة فلانه لیس المنطق بهذا المعنی
صالحة للظرفیة لا بطریق احاطة الشمول العمومی ولا الشمول الظرفی لانه لیس بین المنطق والقسم الاول

عموم لا بحسب الصدق ولا بحسب التحقق لان القسم الاول بعض المنطق فكيف يصدق المنطق
عليه ويتحقق معه اذ لا يحمل المجموع على البعض وكذا لا يتحقق معه على ان المسائل ليست عبارة عن النقوش
او الالفاظ حتى يحمل عليهما ولا من قبيل كون الجزء في الكل اذ ليس النقوش او الالفاظ جزئين
للمنطق لانه ليس عبارة عنهما وقس على هذا حال ما اذا اريد بالمنطق تصديق جميع مسائله بحيث
لا يشذ ولا يعزب عنه شئ واما الملكة فلانه وان تحقق بين المنطق بهذا المعنى والقسم الاول بالمعنى
المذكور نسبة العموم من وجه في التحقق اذ هما قد يجتمعان بالنسبة الى شخص ذكي متوقد الطبع
وقد يفترقان بان تحقق الملكة بدون القسم الاول كما في الذكي المتوقد الذي لا يفتقر في
تعلم العلوم الى النقوش والالفاظ وقد يتحقق القسم الاول ولا يحصل الملكة وهو ظ لكن هذا العموم
لا يناسب الظرفية المجازية لانه لا بد لها من الشمول لجميع افراد المظروف كما انه لا بد للظرف
الحقيقي من شموله لجميع اجزاء المظروف ولا يكون ذلك الشمول الا في العموم المطلق دون العموم من وجه
وعلى تقدير الارادة من القسم الاول المعاني المخصوصة ان اريد بالمنطق بعض مسائله الذي يحصل
العصمة يكون المنطق اعم من القسم الاول بحسب الصدق البتة لصدقه على المعاني المذكورة في القسم
الاول وهي المسائل المخصوصة المتعلقة بها وعلى غيرها ايضا من المسائل الاخرى التي تشبه مجموع المسائل
في العصمة وهذا هو مراد المحشي من **قوله** كمجموع المسائل فالكاف للتشبيه لا للتمثيل والا يلزم صدق
بعض المسائل على المجموع وهو كما ترى وما قال بعض الفضلاء في ذيل قول المحشي قد ربما يحصل منه الخ
من ان قوله هذا اشارة الى ان المراد من المنطق اعم من ان يكون بعض المسائل او جميعها فصح قوله
كمجموع المسائل ففيه ان هذه الارادة لا يناسب سوق عبارة المحشي لان قوله قد ربما يحصل منه
وقع بعد قوله بعضها فالظ منه ان المراد منه بعض المسائل الذي يحصل به غاية العلم لا الاعم منه
ومن الجميع وان اريد بالمنطق مجموع المسائل فلا يكون النسبة بينه وبين القسم الاول نسبة العموم
اصلا لا بحسب الصدق ولا بحسب التحقق اذ من البين انه لا يصدق مجموع المسائل على القسم الاول
ولا يتحقق معه ايضا لان القسم الاول ليس مشتملا على جميع المسائل بل نسبة الكلية والجزئية فان المنطق

الفاضل البجنوري ١٢

بهذا المعنى كل والقسم الاول جزء له فيكون الظرفية مجازية بان اقيم شمول المنطق الذي هو كل بالقياس
الى القسم الاول الذي هو جزء له مقام الشمول الظرفي الذي هو لا يصح اه ولا يصح ارادة الملكة او التصديق
بالمسائل سواء كان بجميعها او بعضها لانه من البين ان المنطق بهذه المعاني ليس عاما مطلقا من القسم
الاول اذ لا يلزم انه متى تحقق المعاني المذكورة في القسم الاول تحقق الملكة او التصديق فلا يكون
الظرفية التجوزية ح على طريق اقامة الشمول العمومي مقام الشمول الظرفي ولا من قبيل كون الجزء
في الكل لان المعاني ليست جزء للتصديق والملكة وان كانت موقوفة عليها لها اذا علمت هذا
فحاصل كلام الشارح ان ظرفية المنطق للقسم الاول في صورة يكون المنطق فيها اعم مطلقا بحسب الوجود وهو فيما سوى
المعنى الثالث له على تقدير كون المنطق عبارة عن بعض المسائل الذي يحصل به العصمة او التصديق به او بحسب الصدق ايضا وهو
في المعنى الثالث على تقدير كون المنطق عبارة عن بعض المسائل الذي يحصل منه العصمة ظرفية مجازية بان اقيم شمول المنطق
الذي هو عام مطلق بالقياس الى القسم الاول الذي هو خاص مطلق مقام الظرفية الحقيقية التي لا تصح اه والعلاقة بين هذه
الظرفية المجازية والحقيقية ان الظرف الحقيقي كما يكون شاملا للمظروف كذلك العام يكون شاملا للخاص وفي صورة يكون المنطق
فيها كلا والقسم الاول جزء له وهذا على تقدير ان يكون المنطق عبارة عن مجموع المسائل والقسم الاول
عن المعنى الثالث يكون الظرفية مجازية من قبيل كون الجزء في الكل والعلاقة بين هذه الظرفية المجازية
والحقيقية ان الظرف الحقيقي كما يكون شاملا للمظروف ومحيطا له كذلك يكون الكل شاملا للجزء
ومحيطا له لا يذهب عليك انه اراد الشارح من قوله اما بحسب الوجود اما معنى اعم بان كان بحسب الصدق
او لا فيناقضه قوله وهو فيما سوى المعنى الثالث لانه على هذا التقدير يكون المعنى الثالث داخلا في
العموم بحسب الوجود فكيف يصح استثناؤه منه او اخص بان يكون المراد منه ان لا يكون العموم بحسب
الصدق ويؤيده ما وقع في بعض النسخ لفظ فقط بعد قوله بحسب الوجود ففيه ان الحصر بين الشقين
اذ يخرج عنه احتمال ان يكون القسم الاول عبارة عن المعاني والمنطق عن التصديق ببعض المسائل
يحصل به العصمة لان هذا الاحتمال ليس داخلا في الشق الاول لانه صرح فيه ان هذا انما يكون فيما
سوى المعنى الثالث ولا في الشق الثاني لان المنطق بهذا المعنى ليس صادقا ومحمولا على القسم الاول **قوله**

وبقي النظر آه هذا القول مشتمل على النظرين على قول الشـ وفي المعنى الثالث خاصة اه حاصل النظر
الاول الذي اشار اليه المحشي بقوله فان المقدمة داخلة آه ان القسم الاول بالمعنى الثالث بسبب
اشتماله على امرين بعض المسائل الذي هو جزء لمجموعها والمقدمة التي تكون خارجة عن المنطق يكون
خارجا عن المنطق الذي فرض انه عبارة عن مجموع المسائل لان المركب من الداخل في الشيء
والخارج عنه يكون خارجا عن ذلك الشيء لا جزء له فكيف يصح قول الشـ ان في صورة كون القسم الاول
بالمعنى الثالث خاصة يكون ظرفية المنطق للقسم الاول من قبيل كون الجزء في الكل بناء على
ان المنطق مجموع المسائل وحاصل النظر الثاني الذي اشار اليه المحشي بقوله وان المعنى الثالث
الى قوله ليست داخلة في المنطق ان المعنى الثالث للقسم الاول ليس عبارة عن نفس المعاني بل عنها
من حيث التعبير عنها بالفاظ مخصوصة وهي ليست جزء للمنطق لان المنطق وكذا غيره من العلوم
المدونة عبارة عن نفس المعاني لا دخل فيها للتعبير عنها بالالفاظ المخصوصة حتى يكون القسم الاول
بالمعنى الثالث جزء له فكيف يصح قول الشـ ان الظرفية آه من قبيل كون الجزء في الكل بناء
على ان المنطق مجموع المسائل فقول المحشي فكيف يكون الى قوله في الكل تتمة لكلا النظرين **قوله**
اللهم اشارة الى جواب النظرين على وجه الضعف مبناه على ان جزئية القسم الاول بالمعنى الثالث
للمنطق على سبيل المسامحة فحاصل جواب النظر الاول الذي اشار اليه بقوله جعل حكم اكثر الاجزاء آه
ان القسم الاول بالمعنى الثالث وان لم يكن بجميع اجزائه جزءا للمنطق على تقدير كونه عبارة عن
مجموع المسائل لكن لما كان اكثر اجزائه وهو ما سوى المقدمة جزءا له حكم بجزئيته له مسامحة بناء على ان
للاكثر حكم الكل ويمكن الجواب عنه بوجه آخر اورده بعض الاعاظم هو ان المراد القسم الاول في المنطق وما يتعلق
به او مقاصد القسم الاول في المنطق لكن حذف اتكالا على مسارعة الذهن اليه وحاصل الجواب
عن النظر الثاني الذي اشار اليه بقوله والاغماض عن حيثية التعبير ان حيثية التعبير عن المعاني
بالالفاظ المخصوصة وان كانت معتبرة في المعنى الثالث للقسم الاول لكنه على تقدير القول بان
المنطق عبارة عن مجموع المسائل اغمض واعرض عن لحاظ هذه الحيثية فحكم الشـ بجزئية القسم الاول بالمعنى

الثالث للمنطق بهذا المعنى على طريق المسامحة بناء على جزئية اشرف اجزائه وهي المعاني **قوله**
فتامل اشارة الى دفع جواب النظر الثاني حاصله ان قصد المصنفين لا يتعلق بالمعاني الا
من حيث التعبير عنها بالفاظ مخصوصة فلا بد ان يكون الحيثية المذكورة جزءا للقسم الاول
فكيف يعرض عن اعتبار جزئيتها او اشارة الى جواب آخر للنظرين حاصله انه ما قال الشـ يكون
الجزء في الكل حتى يكون المنطق كلا والقسم الاول جزءا ويتوجه عليه النظران المذكوران فيحتاج في
دفعهما الى ارتكاب المسامحة بل قال يكون من قبيل الجزء في الكل بمعنى ان القسم الاول له نوع
علاقة الجزئية مع المنطق فانه لما كان لبعض اجزاء القسم الاول وهو ما سوى المقدمة والحيثية المذكورة
جزءا للمنطق كان للقسم الاول معه نوع علاقة الجزئية البتة فتامل **قال** الشارح بكسر الدال فيكون
المقدمة على صيغة اسم الفاعل وعلى تقدير فتحها على صيغة اسم المفعول **قوله** قدم الكسر على الفتح
آه دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان تقديم الشارح احتمال كسر الدال على فتحها دليل على اختياره
الكسر مع ان الفتح ظ بحسب المعنى لتحقق المناسبة التامة بينه بالمعنى اللغوي وهي التي قدمت
على الغير وبينه بالمعنى الاصطلاحي لان المباحث التي هي المقدمة بالمعنى المصطلح مقدمة على الغير
اي المقاصد البتة دون الكسر لانه يحتاج لاصلاحه الى التكلف الذي سيجيء بيانه واختيار
الاحتمال الغير الظ ليس من دأب المحصلين وتقرير الدفع انه لما صرح الزمخشري في كتابه المسمى
بالفائق ان المقدمة بفتح الدال القول الباطل لا يصح ارادته ههنا قدم احتمال الكسر على الفتح
اشعارا على ان الكسر هو الراجح فان قلت ان تصريح الزمخشري يقتضي ان لا يذكر الشـ احتمال
الفتح بناء على استلزامه القبح قلت لما ذكر غير الزمخشري ان المقدمة بالفتح تستعمل على معناها اللغوي ذكره تبعا
له **قوله** الخلف بفتح الخاء المعجمة بمعنى الباطل **قوله** والمصـ رح اقتصر على الكسر هذا طعن على الشارح
بان اقتصار المصـ في المطول في المقدمة على الكسر دليل على ان ليس عنده فيها احتمال الفتح فينبغي للشارح ايضا
ان يقتصر على الكسر ليكون شرحه موافقا لمراد المصـ والا يلزم شرح كلام القائل بما لا يرضى به وهذا
كما ترى **قوله** من قدم بمعنى تقدم جواب سؤال مقدر تقرير السؤال من اين يفهم من المطول

اقتصار المص فی المقدمة علی الکسر فانہ لم یذکر فی موضع منہ ان المقدمة آہ بالکسر وتقریر الجواب انہ لما قال المص
فی المطول ان المقدمة ماخوذة من قدم بمعنی تقدم یفہم منہ ضمنا ان المقدمة آہ بالکسر لا الفتح لان احتیاج
تاویل قدم الی تقدم انما ہو علی تقدیر الکسر بیانہ انہ لما ورد الاشکال علی القائلین بان المقدمة
آہ بالکسر من ان ہذا القول لا یناسب معناہا اللغوی وہی التی تقدم الغیر اذ لا ریب فی ان
المباحث التی ہی المقدمة الاصطلاحیة لا تقدم الغیر بل ہی تتقدم بنفسہا علی الغیر ای المقص اجاب
المص فی المطول بان المقدمة ماخوذة من قدم بمعنی تقدم فیکون المقدمة ح بمعنی المتقدمة
ولا ریب فی ان معناہا اللغوی مناسب بمعناہا الاصطلاحی فان مباحث المقدمة وہی
المقدمة الاصطلاحیة بکمال استحقاقہا التقدم صارت کانہا تقدمت بنفسہا فلا یرد ان تلک
المباحث لا تتقدم بنفسہا بل قدمہا المصنفون فکیف یصدق علیہا المقدمة بمعنی المتقدمة
ویمکن ان یقال ان المقدمة ماخوذة من قدم المتعدی بمعنی ان ادراک تلک المباحث یقدم لمن
عرفہا علی من لم یعرفہا کذا قال الچلپی فی حاشیتہ علی المطول او بما قال الفاضل الیزدی علی
تقدیر ان یکون المقدمة عبارة عن الالفاظ او المعانی مفردتین من ان الالفاظ التی ہی المقدمة
تقدم معانیہا فی الادراک وکذا المعانی التی ہی المقدمة تقدم الفاظہا فی التکلم **قال** الشارح بمعنی
ما یذکر ای طائفة من الکلام تذکر قبل الشروع فی المقاصد لارتباط المقاصد بہا ونفعہا فیہا فما لم
یذکر المولف الطائفة المذکورة امام المقص لم یصدق علیہا تعریف مقدمة الکتاب **قولہ**
المشہور تخصیص مقدمة الکتاب بالالفاظ ووجہ الشہرة ان مقدمة الکتاب عندہم عبارة
عن طائفة من الکلام تذکر قبل الشروع فی المقاصد لارتباطہا بہا ونفعہا فیہا ومن البین
ان کلا من الکلام والذکر والارتباط والنفع انما ہو من اوصاف الالفاظ دون غیرہا
فلا یکون مقدمة الکتاب ح عبارة الا عن الالفاظ فقط **قولہ** ولا وجہ لہ آہ دفع لوجہ
الشہرة تقریرہ ان مقدمة الکتاب جزء من الکتاب فکما ان الکتاب یحتمل ان یکون
عبارة عن الالفاظ والمعانی او کلیتہما یحتمل ان یکون مقدمة الکتاب ایض عبارة عن احدی

ہذہ الثلث فتخصیص مقدمة الکتاب بالالفاظ کما ہو المشہور مما لا وجہ لہ ولانم ان الکلام والذکر
والارتباط والنفع انما ہو من اوصاف الالفاظ فقط فان کلا من الالفاظ والمعانی یوصف
بہا بل النفع والارتباط انما ہو للمعانی حقیقة وبالذات دون الالفاظ فہذا یوجب ترجیح
ارادة المعانی آہ فالتفسیر المذکور لا ینافی ارادة غیر الالفاظ منہا فی الحاشیة المنہیة اقتصر
علی الاحتمالات الثلث بناء علی ان تحقیقہ ان النقوش لا دخل لہا فی الکتاب لا عینا ولا
جزءا انتہی وہہنا فائدة جلیلة یجب التنبیہ علیہا وہو انہ لما ورد علی قولہم المقدمة فی حد العلم
وغایتہ وموضوعہ ایرادان احدہما لزوم ظرفیة الشیء لنفسہ بناء علی ان المقدمة عین ہذہ
الامور وثانیہما انہ لو کانت الامور المذکورة مقدمة لتوقف شروع مسائل العلم علیہا بناء
علی ان المقدمة عبارة عما یتوقف علیہ الشروع فی مسائلہ مع انہا لیست کک اذ یصح الشروع
بدونہا قسم المص فی المطول المقدمة علی قسمین ای مقدمة الکتاب ومقدمة العلم لدفع الایرادین
وتبعہ الشارح ایض حیث فسرہما بما فسرہما بہ المص فی المطول فتقریر دفع الایراد الاول ان
الایراد انما یتوجہ لو کان للمقدمة تفسیر واحد فقط مع انہ لیس کک اذ لہا تفسیران فیکون
باحد التفسیرین الذی مقدمة الکتاب عبارة عنہ مظروفا وبالتفسیر الآخر الذی مقدمة العلم
عبارة عنہ ظرفا فلا یلزم ظرفیة الشیء لنفسہ وتقریر دفع الایراد الثانی ان الحد والغایة والموضوع
لیس من مقدمة العلم بل من مقدمة الکتاب التی لیس التوقف معتبرا فیہا فلا یلزم الخلل وما قال
السید السند فی حاشیتہ علی شرح المطالع من ان مقدمة الکتاب من مصطلحات المص لا نقل
علیہ فی کلام ولا ہو مفہوم من اطلاقاتہم فلا یخفی ما فیہ فان کلام القوم یشیر الی مقدمة الکتاب
بل فی الفائق تصریح بذلک حیث قال المقدمة الجماعة التی تقدم الجیش من قدم بمعنی تقدم وقد
استعیرت لاول کل شیء فقیل مقدمة العلم ومقدمة الکتاب ومقدمة الکلام ومقدمة الجیش
ثم ہہنا ابحاث احدہا ما یفہم من کلام السید السند ہو ان ما لہ ارتباط بالمقاصد ونفع فیہا یجب
تقدیمہ علیہا اذا توقف الشروع فی المسائل علیہ او افاد بصیرة فی الشروع لان مجرد الارتباط والنفع

لا يقتضي الا مجرد كونه مذكورا مع المقاصد دون تقديمه عليها واذا اعتبر التوقف والبصيرة
آل مقدمة الكتاب التي فسرها الشارح بما ذكره الى مقدمة العلم وثانيهما انه لا حاجة الى اعتبار
مقدمة الكتاب لدفع الايرادين المذكورين اذ يمكن دفعهما بدونه اما دفع الاول فبان مقدمة
العلم وان كانت يطلقونها حقيقة على الادراكات لكنهم قد يطلقونها على المدركات
اي المعاني ايضا على سبيل التوسع ثم يطلقونها على الالفاظ الدالة على المعاني ايضا على سبيل
التوسع فعلى هذا للقائل ان يقول انهم ارادوا بقولهم المذكور ان الالفاظ المخصوصة الدالة
على المعاني المخصوصة او المعاني المخصوصة المدلولة بها في تلك المعاني والادراكات فلا يلزم
ظرفية الشيء لنفسه لتغاير الظرف والمظروف واما دفع الثاني فبان ليس المراد من التوقف
المعتبر في مقدمة العلم التوقف بالمعنى المشهور بل بالمعنى المصحح لدخول الفاء اي الترتب واللزوم
في تحققه فيما نحن فيه فانه متى علم الامور الثلث المذكورة صح شروع مسائل العلم لانه يدفع بها
استحالة طلب المجهول المطلق وطلب العبث وعدم الامتياز بين مسائل العلم وان يمكن الشروع
بدون الامور الثلث وبعبارة اخرى وهي ان المراد من التوقف التوقف على وجه البصيرة
ولا ريب في ان علم الامور الثلث المذكورة يوجب البصيرة في شروع مسائل العلم وما قيل
ان البصيرة غير مضبوطة ففيه ان الضبط لا يجب فانه على قصد المصنفين فمن قصد التبصر
على حد جعل المقدمة على هذا الحد ومن قصد التبصر على حد آخر جعل المقدمة على حده وثانيهما انهم
مما ذكر ثم جعل الحد والغاية والموضوع في قولهم المذكور تارة مقدمة العلم وتارة مقدمة الكتاب
الاول على تقدير دفع الايراد الاول والثاني على تقدير دفع الايراد الثاني وهذا كما ترى
قال الشارح فالمبين على صيغة اسم الفاعل مقدمة الكتاب وادراكات مبينها على صيغة
اسم المفعول هو مقدمة العلم في الحاشية المنهية وهذا بالنظر الى ظاهر قولهم مقدمة العلم هي التصور
بوجه ما والتصديق بفائدة ما وقولهم في تعريف المقدمة ما يتوقف عليه الشروع في العلم حيث
لم يقولوا ما يتوقف الشروع في العلم على ادراكه لان ذلك يشعر بان مقدمة العلم هي الادراكات

وان احتمل ان يكون نفس المعاني ويكون معنى قولهم ما يتوقف عليه الشروع ما يتوقف الشروع على
العلم به ويكون في قوله هو التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما مسامحة لكنه خلاف الظاهر
انتهى والمسامحة اطلاق التصور والتصديق على المتصور والمصدق او حذف المضاف اي هو
متعلق التصور والتصديق وما قيل في كون ظاهر قولهم ما يتوقف عليه الشروع مشعرا بان
المقدمات هي الادراكات بحث لظهور ان ما يتوقف يشتمل الادراك والمعاني ولا اشعار فيما
ذكر الى انها ليست نفس المعاني فيجوز ان يكون اعم من الادراك ففيه ان المعتبر في التعاريف ما هو
المتبادر وظاهر ان المتبادر من التوقف ليس الا التوقف اولا وبالذات والمدرك اي المعاني
وان يصدق عليه انه يتوقف عليه الشروع لكن لا على طريق الاولية وبالذات بل بواسطة
الادراك فيخرج منه قال بعض الاعاظم ان الفرق بين المقدمتين بالوجه الذي ذكره الشارح غير صحيح
فانه يلزم منه ان يكون مبينات مقدمة الكتاب مما يتوقف عليه الشروع مطلقا او على وجه البصيرة والذي
شجع المصنف على اختراع مقدمة الكتاب ان المذكورات مما لا يصح توقف الشروع المعتبر في مقدمة العلم
عليه فلا بد ان يكون مقدمة الكتاب عنده امرا لا يكون المبين به مما يتوقف عليه الشروع فالفرق بكون العلم
ادراك المبين مقدمة العلم والمبين مقدمة الكتاب غير مرضي له فلا يصح **قوله** والمعنى من حيث التعبير
عنه آه جواب عن سؤالين يرد احدهما على قول المحشي وتفسيرها بما ذكره آه لا ينافي ذلك فان كلا من
اللفظ والمعنى يوصف بالذكر آه وثانيهما على قول الشارح فالمبين الخ اما تقرير الاول فهو انا
وان سلمنا ان المعاني توصف بالذكر والارتباط والنفع لكنها لا تتصف بكونها مبينة اذ هي
لا تبين شيئا فكيف تكون مقدمة الكتاب التي تكون مبينة عبارة عن المعاني التي ليست كذلك
واما تقرير الثاني فهو ان المبين بالكسر لا يكون الا الالفاظ دون المعاني فان الالفاظ تبين المعاني
والمعاني لا تبين شيئا فمقدمة الكتاب التي هي عبارة عن المبين لا يكون ح الا الالفاظ مع ان
مقدمة الكتاب اعم منها ومن المعاني وحاصل الدفع ان المعاني من حيث هي هي وان لم تكن مبينة
لشيء لكنها من حيث التعبير عنها بالالفاظ تكون مبينة للمعاني من حيث هي هي مقدمة الكتاب

عه مولانا الفاضل سعد الدين ١٢

عه مولانا عبد العلي ح ١٢

اذا كانت عبارة عن المعاني فليست عبارة عنها من حيث هي هي بل عنها مع الحيثية المذكورة
قوله فالتغاير بين مقدمة الكتاب آه تفريع على ما تقدم من ان مقدمة الكتاب تحتمل الالفاظ
والمعاني والمركب منهما يعني لما ثبت ان مقدمة الكتاب عبارة عن احدى الاحتمالات
الثلث المذكورة يكون التغاير بين مقدمة الكتاب والعلم بحسب المفهوم قطعا فان مفهوم
مقدمة الكتاب طائفة من الالفاظ والمعاني او مجموعها قدمت امام المقصود لارتباطها به ونفعها
فيه ومفهوم مقدمة العلم الادراكات التي يتوقف عليها شروع مسائل العلم ولا شبهة في انهما
متغايران بحسب المفهوم بل بحسب الصدق والحمل ايضا اذ قيل ان مقدمة الكتاب عبارة
عن الالفاظ او المركبة منها ومن المعاني لعدم اتحادها مع مقدمة العلم حتى يصح حملها عليها دون
ما اذا كانت عبارة عن المعاني من حيث انها يعبر عنها بالالفاظ المخصوصة فان المعاني مع هذه الحيثية
لما كانت متحدة مع نفسها من حيث هي هي التي تكون في هذه المرتبة معلوما ومتحدا مع العلم الذي هو مقدمة العلم
بناء على اتحاد العلم والمعلوم بالذات تكون متحدة مع مقدمة العلم البتة اذ متحد المتحد مع الشيء يكون متحدا
معه فتحمل عليها وبما قررناه يظهر لك ان قول المحشي بناء على اتحاد العلم والمعلوم ليس دليلا لقوله فقط
والا ليكون حاصل عبارة المحشي انه ليس بين المقدمتين تغاير بحسب الصدق على تقدير كون مقدمة
الكتاب عبارة عن المعاني بناء على اتحاد العلم والمعلوم ويرد عليه الاعتراض بان مقدمة الكتاب
على تقدير كونها عبارة عن المعاني ليس عبارة عنها من حيث هي هي بل عنها من حيث التعبير عنها
بالفاظ مخصوصة وظاهر انها من هذه الحيثية ليست معلومة لمقدمة العلم لتكون متحدة معها اذ معلومها
انما هو نفس الشيء من حيث هي هي مع قطع النظر عن تلك الحيثية لا مع تلك الحيثية بل هو دليل لاثبات
المقدمة المطوية وهي ان نفس المعاني التي هي معلومة لمقدمة العلم متحدة معها وبالجملة ان دليل
اتحاد مقدمة الكتاب على تقدير كونها عبارة عن المعاني مع مقدمة العلم بعد القول بان المعاني من حيث
التعبير عنها بالالفاظ المخصوصة متحدة مع نفسها من حيث هي هي التي تكون معلومة لمقدمة العلم
مبني على مقدمتين احدهما اتحاد المعاني من حيث هي مع مقدمة العلم التي هي مرتبة العلم فاورد المحشي

ه مترطر از ایضاح مقدمه ۱۲

لاثباته دليلا لقوله بناء على اتحاد العلم والمعلوم وثانيهما انه بسبب هذا الاتحاد تكون المعاني مع تلك الحيثية متحدة
مع مقدمة العلم وترك دليله وهو ان متحد المتحد مع الشيء يكون متحدا معه للظهور ولو قرر كلام المحشي
بعد القول بانه ما قصد بقوله بناء على اتحاد الاتحاد بالذات بل اعم منه ومن الواسطة بان المعاني
من حيث التعبير عنها بالالفاظ المخصوصة التي هي مقدمة الكتاب لما كانت متحدة مع نفسها من
حيث هي هي التي هو معلوم ومتحد مع علمها الذي هي مقدمة العلم بناء على اتحاد العلم والمعلوم تكون
متحدة مع مقدمة العلم البتة بناء على انها ايضا معلومة لمقدمة العلم وان كان بالواسطة والعلم
يكون متحدا مع المعلوم اي معلوم كان يندفع الاعتراض لان المعاني مع الحيثية المذكورة ايضا
معلومة وان كانت بالواسطة ولا يخفى ما فيه فان التقرير بهذا النمط لا يتم الا على تقدير دخل
المقدمة الثانية الماخوذة في التقرير الاول وهو ان متحد المتحد مع الشيء يكون متحدا معه والا لا يصح
القول بان المعاني من حيث التعبير عنها بالالفاظ المخصوصة متحدة مع مقدمة العلم فيأول الى التقرير
الذي قررناه على ان المتبادر من بناء الاتحاد الاتحاد بالذات فلا ينبغي ان يحمل على الاعم منه ومن الواسطة
فالذي قررناه اولى من هذا التقرير **قوله** ولا وجه ايضا دفع لما قال الفاضل اليزدي ذيل قول
الشارح يعني ما يذكره الموصول كناية عن تمام الامر المذكور قبل الشروع بان مقدمة الكتاب
عبارة عن طائفة الكلام تذكر قبل المقاصد لارتباطها بها ونفعها فيها فهو كما يصدق على مجموع
ما يذكر قبل المقاصد للارتباط والنفع كذلك يصدق على البعض الذي يذكر قبل المقاصد للارتباط
ونفعه فيها على الاستقلال من غير انضمامه مع امر آخر فلا وجه لتخصيص مقدمة الكتاب بمجموع ما يذكر
قبل المقاصد للارتباط والنفع دون البعض الذي يكون كذلك بل يكون كل منها مقدمة الكتاب
كمقدمة العلم فانها كما تطلق على مجموع معرفة الحد والغاية والموضوع كذلك تطلق على معرفة كل واحد
واحد منها ايضا **قال الشارح** فلا يرد ما قيل آه القائل السيد السند توضيح الكلام انه اعترض
على المصنف الفارق بين مقدمة الكتاب ومقدمة العلم في المطول في حاشيته المتعلقة عليه بان
ما جعله في هذا الكتاب مقدمة العلم من الحد والغاية والموضوع جعله في شرح الرسالة الشمسية مقدمة

الكتاب بالتفسير الذى ذكره آه ونفى توقف الشروع فى العلم على هذه الامور فحينئذ لايثبت عنده الا
مقدمة الكتاب فقط ويحتاج فى قولهم المقدمة فى حد العلم وغايته وموضوعه الى تكلف لان هذه
الامور عين مقدمة الكتاب بالمعنى المذكور كما احتاج اليه من اثبت مقدمة العلم فقط على ما بينه انتهى
اعلم ان كلام السيد السند مشتمل على ثلث اعتراضات اشار الى احدها بقوله ما جعله آه تقريره ان الامور
الثلث من الحد والغاية والموضوع التى جعلها فى المطول مقدمة العلم جعلها فى شرح الرسالة الشمسية
المعروف بالسعدية مقدمة الكتاب وهل هذا الا قول باتحاد المقدمتين مع انه قائل بالفرق بينهما
فدفعه الشارح بقوله لانه انما جعل آه حاصله ان المصنف جعل مقدمة الكتاب فى شرح الرسالة بيان الامور الثلث
المذكورة واراد مما جعله فى المطول من كون الامور المذكورة مقدمة العلم ادراكاتها على سبيل التسامح
فاين يلزم الاتحاد بين المقدمتين ح الى ثانيهما بقوله ونفى توقف الشروع فى العلم على هذه الامور
حاصله ان المصنف لما نفى فى شرح الرسالة الشمسية توقف الشروع فى العلم على الامور الثلث المذكورة
لم تكن مقدمة العلم فكيف يصح قول المصنف فى المطول بانها مقدمة العلم واجاب عنه الشارح سابقا بما حاصله
ان مقدمة العلم عبارة عن ادراك المبين بالفتح ومقدمة الكتاب عن المبين بالكسر والمصنف انما نفى توقف
الشروع فى شرح الرسالة الشمسية على الامور الثلث المذكورة من الجهة الاخيرة لا من الجهة الاولى
وحكم المصنف فى المطول بكونها مقدمة العلم انما هو من الجهة الاولى ويمكن الجواب عنه بوجه آخر وهو
ما ذكره الفاضل اليزدى من ان ما ذكره فى المطول فمبنى على ما هو المشهور بين الجمهور ولذا قال
فيه لفظ يقع وما قاله فى شرح الرسالة الشمسية فمبنى على ما هو التحقيق عنده فتامل ثم اعلم انه لو حمل
قول السيد السند ما جعله الى قوله ونفى توقف الشروع فى العلم على هذه الامور على ايراد واحد بان
يقرر ان ما جعله مقدمة العلم وادعى انه مما يتوقف الشروع عليه هو بعينه الذى نفى توقف الشروع فى
شرح الشمسية لا يندفع بما ذكره الشارح والى ثالثها بقوله فح لا يثبت عنده الخ حاصله انه لما لم يتوقف
الشروع فى مسائل العلم على الامور الثلث المذكورة لا يكون تلك الامور مقدمة العلم بل مقدمة
الكتاب لاطلاقهم المقدمة على الامور المذكورة فاذا لم تكن مقدمة العلم لا بد ان تكون مقدمة الكتاب

الحصر هم المقدمة فى ماتين فعاد الاشكال بلزوم الاتحاد بين الظرف والمظروف فى قولهم المقدمة فى الحد
والغاية والموضوع فيحتاج لاصلاح الظرفية الى تكلف كما احتاج من حصر المقدمة فى مقدمة العلم اليه
مع انه ما شجعه لاختراع مقدمة الكتاب الا التفصى عن الاشكال وه كلمات شريفة من اراد الاطلاع
عليها فليرجع الى حاشية الفاضل اليزدى على شرح التهذيب الجلالى وحاشية الجلبى على المطول
قوله ولا يرد آه هذا الايراد ماخوذ من الايراد الثانى الذى اورده السيد السند فى حاشيته
على المطول وقد اوضحته آنفا حاصله انه يلزم التدافع بين كلامى المصنف فى المطول وشرح الرسالة
الشمسية فانه اثبت فى المطول مقدمة العلم ومقدمة الكتاب كليهما وفى الشرح المذكور اثبت
مقدمة الكتاب ونفى مقدمة العلم **قوله** لانه فى المطول اثبت مقدمة العلم على انه اخذ التوقف آه
بمعنى الارتباط بالمقاصد والنفع فيها آه متعلق بقوله لا يرد والمراد بالارتباط والنفع ما يترتب عليه
شروع مسائل العلم والا فمطلق الارتباط والنفع يوجد فيما يذكر فى الخاتمة ايض فحصل عدم الورود
ان المصنف اراد بالتوقف المعتبر فى مقدمة العلم فى المطول ما يصحح دخول الفاء وفى شرح الرسالة المعنى
المشهور وهو بمعنى لولاه لامتنع فلا يلزم التدافع ح بين كلامى المصنف لاختلاف محل النفى والاثبات
ولا يذهب عليك ان عبارة المطول آبية عن الارادة من التوقف المعتبر فى مقدمة العلم بمعنى ما يصحح
دخول الفاء فانها تنادى باعلى نداء على ان المراد بالتوقف المعتبر فى مقدمة العلم التوقف الحقيقى ان
شئت فارجع اليها على ان هذا توجيه بما لا يرضى به قائله فان المصنف قد طعن طعنا بليغا فى شرح الرسالة
على من فسر المقدمة بما يتوقف عليه الشروع فلو كان للتوقف معنى آخر سوى الحقيقى لما طعن عليه
قوله بل لا تسامح يمكن ان يقال ان ليس مراد الشارح من التسامح التسامح فى عبارة المصنف التى وقعت
منه فى المطول تلو قوله يقع مقدمة العلم آه من قوله معرفة حده وغايته وموضوعه بل فى العبارة التى قالها
المصنف فى المطول مما وقع فى بعض الكتب من ان المقدمة فى بيان حد العلم والغرض منه وموضوعه
زعما منهم بان هذا عين المقدمة فان هذه العبارة كالنص فى ان بيان الامور الثلث المذكورة
مقدمة العلم ومقدمة الكتاب شئ آخر فلا بد من القول بالتسامح فى هذه العبارة والا فيشكل ما يشكل

علی من اقتصر المقدمة علی مقدمة العلم وما قیل ان مراد الشـ من التسامح التسامح بالنظر الی تعریف
مقدمة العلم حیث عرفها بانها عبارة عما یتوقف علیه مسائله فان ما یتوقف علیه نفس المسائل
انما هی نفس الامور الثلث للادراکاتها فیتوهم منه ان المقدمة هی نفس الامور الثلث مع انها
عبارة عن ادراکاتها فاشار الشـ الی ان فی العبارة تسامحا بان یراد مما یتوقف علیه المسائل
ما یتوقف علی ادراکه ادراک المسائل ففیه ان هذا خلاف ما ینساق الیه عبارة الشـ **قوله**
فکانه لم یتیسر له الرجوع الیهما لیس فی موقعه فان الشارح لم یحکم بالتسامح فی کلا الکتابین بل
فی احدهما وهو المطول فغایة ما لزم من حکمه بالتسامح عدم تیسر رجوعه الیه دون شرح الرسالة الشمسیة
قال الشارح لم نقل حصول صورة الشیء فی العقل ای لم نعرف العلم بحصول صورة الشیء فی العقل
کما هو المشهور عند القوم **قوله** اعلم ان للعلم معنیین آه المراد من العلم آه العلم الحصولی بقرینة
تفسیر المحشی العلم بالمعنی الاول بحصول الصورة والثانی بالصورة الحاصلة وبما قال فی حاشیة
الحاشیة من ان الاول علم بالمعنی المصدری والثانی علم بمعنی ما به الانکشاف فاطلاق العلم
الحصولی علی هذین المعنیین لاطلاق العلم المطـ علی المعنی المصدری وما به الانکشاف انتهی
وانما خص بالحصولی وان کان للعلم الحضوری ایضـ معنیان حضور الصورة والصورة الحاضرة لان
الکلام آه فی العلم الذی هو مورد القسمة الی التصور والتصدیق وهو لیس الا العلم الحصولی کما ستیضح
لک انشاء الله تعالی **قوله** ولاشک ان الغرض العلمی المفسر بما یکون مقصودا من تعلمه وهو آه
لیس الا عصمة الذهن عن الخطاء فی الفکر لم یتعلق بالاول ای بحصول الصورة فانه لیس کاسبا
ولا مکتسبا آه توضیحه ان ایراد تقسیم العلم الی التصور والتصدیق فی اوائل کتب المنطـ انما هو
لبیان الغرض والحاجة الیه وهو لا یتم الا ببیان ان کلا من التصور والتصدیق ینقسم الی
الضروری والکسبی مع احتیاج الکسبی بوقوع الخطاء الی ما یعصم عنه والمنقسم الیهما لا یکون الا الکاسب
والمکتسب فیکون العصمة متعلقة بالعلم الذی هو یکون کاسبا ومکتسبا وما هو الا الصورة
الحاصلة دون حصول الصورة بوجهین اما اولا فبما قال جدی واستاذ استاذی کمال المحققین

قدس سره من ان الکاسب هو الذی یقع فیه الترتیب والمکتسب هو الذی یترتب بعده وما هو
الا الحاصل وهو الصورة العلمیة والکلام آه فی العلم الذی یتعلق به الکسب انتهی واما ثانیا فبان
الحصول معنی انتزاعی لا یکون علمه الا حصولیا کما تقرر فی موضعه فلو کان کاسبا لا یکون
کاسبیته الا بان یحصل صورته فی الذهن فیکون الکاسب آه هو الصورة الحاصلة لا الحصول
ولکون علم الانتزاعیات من البدیهیات لا یکون علم ذلک الحصول مکتسبا ایضـ لان الاکتساب
انما یکون فی النظری لا فی البدیهی فمن جعل مورد القسمة حصول الصورة اراد منه الصورة
الحاصلة لیصح تعلق الغرض العلمی به **قوله** هذا ما یذهب الیه النظر الجلی الظـ ان المشار الیه
بهذا هو قوله فالمراد وهو متفرع علی قوله ولاشک ان الغرض العلمی آه فیکون الحاصل حـ
ان الحکم بکون المراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة عند من جعل مورد القسمة حصول
الصورة بناء علی انه لا شک ان الغرض العلمی آه حکم بحسب الجلی من النظر دون النظر الدقیق
فانه یحکم بان المراد آه ولما اتجه علیه ما اورده جدی واستاذ استاذی کمال المحققین قدس سره
بقوله وانت تعلم ان هذا الوجه کما یدل علی امتناع حمل الحصول علی المعنی المصدری کذلک یدل
علی امتناع حمله علی الحالة الادراکیة لانها ایضـ لا تکون کاسبة ولا مکتسبة فان الترتیب والترتب
انما یکون فی الصور فحسب الا ان یقال ان هذا الحمل صحیح فی الواقع وان لم یساعده المقام فتامل
انتهی قیل فی توجیه کلام المحشی ان قوله هذا اشارة الی **قوله** ولاشک آه یعنی ان الحکم بکون
الصورة التی هو علم متعلق الغرض العلمی بناء علی کونها کاسبة ومکتسبة حکم بحسب النظر الجلی فان
الکاسب والمکتسب حقیقة لا یکون الا المعلوم دون العلم والنظر الدقیق یحکم بان متعلق
الغرض العلمی ما ینکشف به المعلوم وهی لیست الا الحالة الادراکیة فیکون هو المراد من حصول
الصورة مسامحة لانها هی الحاصلة منه واستحسن هذا التوجیه بعض الاعاظم حیث فرع علیه قوله فلا یرد
ما قیل انه ان اراد ان کون العلم الذی هو مورد القسمة فی فواتح کتب المنطـ مما یتعلق به الغرض
العلمی ما یحکم به النظر الجلی فهو بطـ فانه من الاولیات انه مما یتعلق به الغرض العلمی وقد قال فی

حاشية الرسالة القطبية ان العلم الذی هو مورد القسمة فی فواتح کتب المنطق ینبغی ان یکون
له دخل فی الاکتساب ان ارید به المطلق فمسلم لکن سوق الکلام یابی عنه وذلک لانا نختار الاول
ونقول ان الغرض العلمی لم یتعلق به بل بمعلومه فالحکم بکون متعلق الغرض العلمی الکاسب الذی
هو الصورة نظرجلی بل متعلق الغرض المعلوم فالغرض انما تعلق بالعلم لکون معلومه کاسبا
ومکتسبا علی ما یحکم به النظر الدقیق والعلم بذلک العلوم حقیقة الحالة الادراکیة فهی مورد القسمة
انتهی فقوله ولا شک ان الغرض العلمی لم یتعلق بالاول فانه لیس کاسبا ولا مکتسبا وجه بالعدول
الی الصورة الحاصلة عند الجمهور لا عند المحشی لان کون العلم کاسبا ومکتسبا انما هو عند الجمهور لا عنده
فتامل قوله وحقیقته ای حقیقة المعنی الحاصل بالمصدر الذی هو الحصول ما یعبر عنه بالفارسیة
بدانش فان قلت ان دانش کیف یکون حاصل الحصول اذ الحصول یعبر عنه ببودن فی جا ئی
لا یکون الا هستی ودون دانش نعم هو حاصل للعلم بالمعنی المصدری اللغوی الذی یعبر عنه فی الفارسیة
بدانستن قلت لما کان ترتب العلم بالمعنی اللغوی وهو ما یعبر عنه بدانستن علی الحصول یستلزم
ترتب حاصله وهو دانش علیه قال مسامحة ان دانش حاصل للحصول آه لیقال ان لیس مراد المحشی
من الحاصل فی المعنی الحاصل بالمصدر ما هو احد الاقسام الست للمعنی المصدری بل ما هو المتعارف
فی العرف من الاثر المترتب علی الشیء کما یقال ان الالم حاصل الضرب **قوله** وتلک الحالة الادراکیة
آه یعنی ان الحالة الادراکیة تصدق وتحمل علی الاشیاء التی تتحقق بها تلک الحالة صدقا
عرضیا ای حملا عرضیا وهو عبارة عن کون المحمول خارجا عن حقیقة الموضوع اما وجه کونها
محمولة علیها فاشار الیه بقوله لانه اذا حصل شیء آه حاصله انا نعلم قطعا انه اذا حصل شیء فی
الذهن یحصل فیه وصف یحمل علیه وهو المسماة بالحالة الادراکیة فیقال للشیء کالانسان صورة
علمیة ای منسوبة الی العلم لان العلم وهو الوصف المذکور متعلق بذلک الشیء فیکون ذلک
الشیء کالانسان موضوعا والصورة العلمیة محمولا فان قلت یفهم من هذا التقریر حمل الصورة
العلمیة علی الشیء لا حمل الحالة الادراکیة الذی هو المطلوب قلت انه وان لم یفهم من التقریر المذکور

صراحة حمل الحالة الادراکیة علی الشیء الذی حصلت به لکنه یفهم منه ضمنا البتة بناء علی ان الصورة
العلمیة للشیء لما لم تحمل الا من جهة اشتمالها علی الحالة الادراکیة لابد ان یحمل الحالة علیه ایضا وان کان
بین الحملین فرق فان هذا الحمل یکون حملا بالاشتقاق وذلک بالمواطاة وان قیل ان مراد
المحشی من الصورة العلمیة فی قوله فیقال له صورة علمیة الحالة الادراکیة بناء علی انها قد تطلق علیها
ایضا فلا یتوجه الاشکال من راس واما وجه کونها خارجة عنها فاشار الیه بقوله وهذا المحمول لیس
نفس الموضوع آه یعنی لما لم یکن الحالة الادراکیة للشیء عینا له ولا جزءا له والا لکون محمولة علیه
حال کونه موجودا فی الخارج ضرورة ان الذات والذاتی لا یختلفان باختلاف الوجود الخارجی
والذهنی بل یکون محمولا علی الذات بحسب احد الوجودین دون الآخر مع انه من البین ان الشیء
حال وجوده فی الخارج لا یحمل علیه الحالة الادراکیة فانه لا یقال للانسان حال کونه موجودا فی الخارج
انه ذو حالة ادراکیة فیکون تلک الحالة خارجة عن الشیء **قوله** فهذا الحمل من قبیل حمل الانسان
علی الکاتب هذا التشبیه انما هو فی مجرد کون الحمل عرضیا فقط لا فی نحو الحمل فان حمل الکاتب علی الانسان
حمل بالمواطاة وحمل الحالة الادراکیة علی الشیء بالاشتقاق **قوله** فالعرض من مقولة الکیف هذا
تفریع علی ما تقدم من قوله وتلک الحالة تصدق علی الاشیاء الحاصلة فی الذهن صدقا عرضیا
بیانه انه لما ثبت ان الحالة الادراکیة للشیء تکون خارجة عن حقیقته ومحمولة علیه غیر متحدة معه اتحادا
ذاتیا بل عرضیا تکون من مقولة الکیف سواء کان معروضه من هذه المقولة کما اذا تصورنا السواد
او البیاض مثلا او من مقولة اخری کما اذا تصورنا الانسان او الابوة لصدق تعریف مقولة
الکیف التی هی عبارة عن عرض لا یقبل القسمة والنسبة علیها اذ من البین ان الحالة المذکورة
لا تقبل القسمة والنسبة بخلاف ما لو کانت تلک الحالة متحدة مع الشیء اتحادا ذاتیا لما امکن
کونها من مقولة الکیف فقط بل کانت تابعة له فلو کان من مقولة الکیف کانت هی من مقولة
الکیف وان کان من مقولة الجوهر کانت هی ایضا منها وهکذا قال جدی واستاذ استاذی
کمال المحققین قدس سره لا یذهب علیک ان الحالة المسماة بالحالة الادراکیة ان کانت

من الصفات الانضمامية فالمنضم اليه اما النفس الصورة فيلزم ان يكون الصورة عالمة لان العالم
ما يكون فيه قيام مبدئه واما النفس المجردة فمع كونه خلاف ما يشهد به الوجدان على ما يظهر بالرجوع
اليه يلزم عليه ما اورد علیه ولا انه يرجع الى ما اشكل به على شارح التجريد بقوله انه جمع بين المذهبين اى مذهب
القائلين بحصول الانفس فى الاذهان والقائلين بالاشباح وذلك لان القائم بالذهن
غير الصورة العلمية ليس الا شبحا مختصا بالمعلوم فى ظرف الذهن وهو المعنى بالشبح والحاصل انه يرد عليه
مثل ما اورد على شارح التجريد وثانيا انه لا دليل على وجودها وهل هذا الا ادعاء بلا بيان بل بما يمكن
ان يستدل على خلافه بمثل ما استدل به على شارح التجريد بان الصورة العلمية كافية للانكشاف
ولا نعنى بالعلم الا مبدء الانكشاف فالقول بصورة قائمة اخرى تعسف وان كانت انتزاعية
ويكون الصورة العلمية شرطا للانتزاع فان كانت هو الانكشاف الذى تلك الصورة
مبدأ له فمع ان الانكشاف حقيقة صفة الصورة لا العالم فتكون علما حقيقة يلزم ان لا يكون
العلم من مقولة الكيف حقيقة على ما هو بصدده لان الانتزاعيات الذهنية ليست من الموجودات
الخارجية ولا الذهنية الا بعد الانتزاع ولا ريب فى انه لا ينتزع عن الصورة الا مفهوم الانكشاف
وهو ليس لشئ او مفهوم لازمه كالتمايز عما عداها وهو مثل الانكشاف وايضا يلزم ان لا يكون العالم
عالما بالفعل الا بعد انتزاعه ولو حصل الصورة العلمية فى النفس بالفعل الا ان يقال يكفى فى
اتصاف الانتزاعيات وجود منشاء الانتزاع كما فى السماء والفوقية فان السماء فوقنا صادق
ولو لم يوجد انتزاع منتزع وان كانت غير الانكشاف يلزم مع تلك المفسدة الثانية انه لا دليل
على ثبوته فهذا التحكم وايضا يشهد الرجوع الى الوجدان بخلاف ذلك ثم الخلل الواقع فى كلامه المسوق
لبيان تلك الحالة الادراكية ظ فانه ان كان مقصوده ان تلك الحالة صفة للصورة فتعسف
وان كان مقصوده انه صفة للعالم فيا باه قوله فالعرض من مقولة الكيف سواء كان معروضه
من هذه المقولة او من مقولة اخرى فانه يدل على ان معروضه هو الصورة العلمية المتحدة مع
المعلوم ظ انتهى وقد بقى خبايا لم نذكرها مخافة التطويل وقد ذكرت نبذا منها فى الحاشية المتعلقة

على شرح الرسالة القطبية ان شئت فليرجع اليها قوله نحل كثير من الاشكالات منها الاشكالان
اللذان سيجئ ذكرهما فانتظرهما مفتشا قوله كالاشكال بان الاشياء آه تقريره انا اذا علمنا
الجوهر كزيد يكون علما اى ما حصل منه فى الذهن وهى الصورة جوهرا بناء على حصول ماهيات الاشياء
بانفسها فى الذهن وكذا ما يحصل من الكم فى الذهن يكون كما ومن الكيف كيفا وقس على هذا
حال باقى المقولات فكيف يصح حكمهم رح بكون العلم من مقولة الكيف مطلقا الا على تقدير كون
العلم بالجوهر مثلا يكون ذلك العلم الذى هو جوهر كيفا فيلزم ان يكون شئ واحد فى مرتبة واحدة
داخلا تحت مقولتين اى جنسين لان المقولة عبارة عن الجنس العالى هذا تقرير الاشكال على نمط
كلام المحشى فى هذه الحاشية وقد يقرر الاشكال على نمط آخر هو انا اذا علمنا الجوهر مثلا يكون علمنا
به اى الصورة الحاصلة منه جوهرا بناء على انحفاظ الماهيات فى انحاء الوجودات ومن المقررات
عندهم ان العلم من مقولة الكيف فيلزم ان يكون الشئ الواحد جوهرا وكيفا وهو ممتنع وحاصل
الانحلال انا لا نسلم ان حصول ماهيات الاشياء بانفسها فى الذهن وانحفاظها فى انحاء الوجودات
يوجب ان يكون الصورة الحاصلة من الجوهر مثلا فى الذهن علما ليلزم الاستحالة المذكورة
لان العلم حقيقة عبارة عن الوصف العارض المسمى بالحالة الادراكية وهو كيف دائما سواء كان
معروضه من هذه المقولة او من مقولة اخرى دون الصورة الحاصلة من المعلوم التى هى تابعة
له ليلزم منه كون العلم جوهرا ان كان المعلوم جوهرا او كما ان كان المعلوم كما وهكذا قوله فلا حاجة
الى ما ارتكبه المحشى يعنى الشارح المحقق فى حواشى شرح التجريد بان عده من مقولة الكيف آه حاصل
ما اجاب به المحقق عن الاشكال منع كون العلم من مقولة الكيف حقيقة ليلزم منه على تقدير كون
العلم بالجوهر مثلا الذى هو جوهر كيفا دخول شئ تحت مقولتين لان المقسم للمقولات انما هو
الموجود الخارجى والعلم لما لم يكن منه بل من الموجودات الذهنية فكيف يدخل تحت مقولة
الكيف فعدهم العلم من مقولة الكيف وحكمهم بانه منها انما هو على سبيل التسامح بمشابهته
الكيف القائم بالموضوع فى العين فى الافتقار الى المحل وعدم اقتضاء القسمة والنسبة ولما كان

هذا الجواب من الشارح مخالفا لرائهم فان تقسيمهم مقولة الكيف الى الكيفيات النفسانية وغيرها ثم عدهم العلم من الكيفيات النفسانية يدل صريحا على ان العلم من مقولة الكيف حقيقة اعرض عن هذا الجواب حيث قال فلا حاجة الى ما ارتكبه المحشي آه **قوله** وقد رددنا على ذلك تفصيلا آه ولما اعرض المحشي عنه اعرضنا عنه ايض مخافة للتطويل **قال الشارح** لانه اي العلم من مقولة الكيف اعلم انهم اختلفوا في انه عند العلم بالشيء هل يحصل منه شيء في الذهن سواء كان عينه او شبحه او لا بل هو اضافة بين العالم والمعلوم فقط من دون ان يحصل منه شيء في الذهن والحكماء لما ابطلوا الشق الثاني الذي ذهب اليه جمهور المتكلمين اختاروا الاول ثم لا ريب في انه على هذا التقدير يتحقق في الظ عدة امور الصورة الحاصلة من المعلوم في الذهن وحصولها الذي هو نسبة بين المعلوم والذهن في الذهن وقبول الذهن لتلك الصورة فمن قال ان العلم عبارة عن الاول جعله من مقولة الكيف ومن اختار انه عبارة عن الثاني جعله من مقولة الاضافة ومن ذهب الى انه عبارة عن الثالث جعله من مقولة الانفعال ولما كان الاحتمالان الاخيران ساقطين عن درجة الاعتبار لانهما لا يتصفان بالمطابقة والعلم لا بد ان يكون متصفا بها اختار الشارح المذهب الاول حيث قال لانه من مقولة الكيف واشار بقوله على الاصح الى ضعف كون العلم من مقولة اخرى سوى مقولة الكيف **قال الشارح** ولان المتبادر آه حاصله انه لما كان المتبادر من صورة الشيء التي وقعت في تعريف العلم الصورة المطابقة له مع ما في نفس الامر يخرج الجهليات المركبات عنه لعدم تحقق المطابقة الكذائية فيها اذ الجهل المركب عبارة عن الاعتقاد على خلاف ما عليه الشيء في نفس الامر مع الاعتقاد بانه حق مع انه فرد من العلم ورده المحشي **بقوله** وانت تعلم آه حاصله انا لا نم ان المتبادر من صورة الشيء مطابقتها له في نفس الامر والواقع حتى يتوجه عليه انها لا توجد في الجهليات المركبة فتخرج من العلم مع انها من افراده انما المتبادر منها مطابقتها للشيء الذي اخذت منه وهو ذو الصورة والمعلوم سواء كانت مطابقة بما في الواقع او بما هو في ظن العالم فلا يخرج الجهليات المركبة من العلم ح لتحقق المطابقة

بالمعنى الثاني فانه من البين انك اذا رايت شبحا من بعيد واعتقدت انه شبح فرس والحال انه كان انسانا وان لم يطابق ما حصل في ذهنك بما في نفس الامر والواقع لكنه مطابق لما اخذ منه وهو ما كان في ظنك من صورة الفرس ولا يجاب عنه بما اجاب به بعض الاعاظم وتبعه بعض الافاضل من ان مقصود الشارح ان صورة الشيء توهم ارادة المطابقة بما في نفس الامر وهو يوجب خروج الجهليات المركبة من العلم لانا نقول هذا توجيه بما لا يرضى به الشارح فانه ما قال المتوهم من صورة الشيء الصورة المطابقة بل قال المتبادر من صورة الشيء الصورة المطابقة **قوله** وتفصيله ان المطابقة اعلم ان المطابقة معنى واحد يختلف باختلاف التعلق فقد يقع لمطابقة الصورة مع ذي الصورة بمعنى ان الصورة تكون ماخوذة منه وكاشفة له وقد يقع للمطابقة مع ما في نفس الامر والواقع وقد يقع للمطابقة مع ما قصد تصوره كمطابقة الحيوان الناطق مع الانسان ومن ثم يقع التصورات الكاملة هي التي تكون مطابقة بما يقصد تصورها فان التصورات قاطبة وان تكن مطابقة لذويها لكنها قد لا تطابق بما يقصد تصوره كما راينا شبحا من بعيد وهو انسان وحصل منه صورة فرس وقد تطابقه ومن البين انه كامل من الاول وقد يقع على مطابقة الجزئي على الكلي بناء على انه مندرج تحته وقد بين المحشي ثه حال الاول **بقوله** ان المطابقة مع ذي الصورة آه والثاني **بقوله** والمطابقة مع ما في نفس الامر آه وترك ذكر حال الثالث ثه وبينه في شرح الرسالة القطبية حيث قال فيه واما على المعنى الثالث فالتصورات بعضها مطابق وبعضها غير مطابق والتصديقات لا يجري فيها المطابقة انتهى ولعل ذلك لاخذ التصور في تفسير المطابقة بهذا المعنى والا فان اخذ فيه مطلق الادراك فالتصديقات ايض بعضها مطابق بما قصد تصوره وبعضها غير مطابق له واما الرابع فلم يذكره لا في هذه الحاشية ولا في الشرح المذكور **قوله** الصورة التصورية والتصديقية فيدخل الجهليات المركبة ايض في المطابقة بهذا المعنى **قوله** والمطابقة مع ما في نفس الامر يشمل التصورات هذا على تقدير ان يكون نفس الامر عبارة عما يعم

من القول بان الامر كذا فى نفسه كما ذهب اليه البعض او عن المبادى العالية كما ذهب اليه العلامة الرازى
وغيره بناء على ان كل متصور فهو على ما عليه فى نفسه هو موجود فى الاذهان العالية دون ما اذا كانت
عبارة عن كون الموضوع من حيث هو او مع امر ما بحيث يصح الحكاية بالمحمول او عن مقتضى النظر
والبرهان فان التصورات لا يجرى فيها هذه المطابقة واللامطابقة كذا قال المحشى فى
شرح الرسالة القطبية المعمولة فى التصور والتصديق فان قيل ان قول المحشى والمطابقة
مع ما فى نفس الامر الخ يناقض لما قال سابقا من ان المطابقة التى لا تشتمل الخ اذ القول السابق
يدل على ان الجهل المركب الذى هو عبارة عن العلم على خلاف الواقع سواء كان تصورا او تصديقا
لا يوجد فيه المطابقة النفس الامرية وهذا القول يدل على ان المطابقة مع ما فى نفس الامر
تشمل جميع التصورات ومنها الجهليات فتشتملها ايضا قيل ان المحشى اراد بالنفس الامرية التى
وقعت فى القول الاول الذى يدل على نفى تحققها عن الجهليات المركبة كون الموضوع من حيث
هو او مع امر ما بحيث يصح الحكاية بالمحمول واراد بها فى القول الثانى الذى يدل على ثبوت
المطابقة النفس الامرية فى الجهليات المركبة التصورية ما يعم من القول بان الامر كذا فى
نفسه فلا تناقض بين القولين لاختلاف محلى النفى والاثبات على ان معنى الجهل المركب
ليس عبارة عما ذكرتموه بل عن الاعتقاد على خلاف ما عليه الشئ فى نفس الامر مع الجزم بانه
حق ومن البين انه بهذا المعنى لا يكون الا تصديقا **قوله** لا تصافه فيها اى فى نفس الامر بمفهوم
الخ لا يخفى ما فيه فان ذوات الممتنعات بالذات فى نفس الامر متصفة بالمفهوم والا كيف
يحكم عليها بسلب الوجود سلبا ربطيا فلا بد من ان يكون تلك الذوات موجودة فيها مع ان
الممتنعات لا تصلح الوجود كذا افاده عمى قدوة المحققين قدس سره **قوله** يشمل الصوادق من
التصديقات دون الكواذب فيخرج الجهليات المركبة وه ابحاث طوينا ذكرها خوفا للاطناب
والاطالة **قوله** فان قلت الخ قيل هذا السوال والجواب لم يكن فى النسخة القديمة نعم كان
حاشية متعلقة بهذا الموضع فادخلها الناسخون فى الكتاب فحاصل هذا السوال الذى هو

منع على قوله ان المتبادر من صورة الشئ مطابقة الصورة بما هى صورة لانه لما كان المعتبر
فى الصورة التصديقية الحاكية عن الواقع المطابقة مع المحكى عنه لان الحكاية يجب ان تكون
مطابقة للمحكى عنها فكيف يتبادر من صورة الشئ مطابقتها لذى الصورة حتى يدخل
فيها الجهليات المركبة الا ترى انه اذا انتقش صورة زيد على لوح على انها حكاية عن زيد
يعتبر فيه مطابقتها لما هى حكاية عنه اى المحكى عنه وهو زيد وحاصل الجواب ان الصورة
التصديقية بخصوصها من حيث اعتبار كونها حكاية عن الواقع اذا اضيفت الى الشئ
المطابق بان يقال الصورة التصديقية للشئ من حيث انها حكاية عن الواقع يتبادر منه
المطابقة مع المحكى عنه البتة دون ما اذا اضيف اليه الصورة مط فان المتبادر منه مطابقتها
لذى الصورة وه ما اضيف الى الشئ الا الصورة مطلقا دون الصورة التصديقية بخصوصها
فلم يتبادر منه الا مطابقتها لذى الصورة فيشمل الجهليات المركبة بلا مرية قطعا **قوله** فتامل
لعله اشارة الى سوال وارد على قوله ويشمل الصوادق من التصديقات وجواب اوردهما المحشى
فى شرح الرسالة القطبية بقوله فان قلت الكواذب مرتسمة فى المبادى العالية لانها خوازن
للتصورات المعقولة للنفس على ما يقتضيه القواعد الحكمية فيكون جميع التصديقات ايضا مطابقا
قلت الكواذب من حيث انها مصدق بها لا ترتسم فى المبادى العالية وليس لهذه المبادى
اذعان وتصديق بها بل تصور محض وادراك بحت ولا شك انها بهذا الاعتبار من قبيل التصورات
دون التصديقات وما قال بعض المحققين من انها ليست صورة ادراكية لتلك المعانى
بل مخزونة فيها على نحو الصورة الحسية فى الخيال والمعانى الجزئية فى الحافظة مع ان الخيال
والحافظة ليسا مدركين ففيه نظر لانه من البين ان معنى الادراك وهو حضور الشئ عند
الذات المجردة يتحقق فى الكواذب بالنسبة الى المبادى نعم لا يمكن التصديق بها لتعاليها عن
النقص وامتناع التصديق لا يستلزم امتناع الادراك فشان المبادى مع الصوادق
الادراك والتصديق والحفظ ومع الكواذب الحفظ والادراك فقط انتهى ويمكن ان يكون

اشارة الى سوال آخر وجوابه تقرير السوال ان نفس الامر يطلق عندهم على معنيين الاول كون الشئ موجودا فى حد ذاته من غير اعتبار المعتبر والثانى كونه موجودا ولو بعد انتزاع العقل وتعمّله فالمراد من نفس الامر فى قول المحشى والمطابقة مع ما فى نفس الامر ان كان المعنى الاول منهما فالحكم بشمول هذه المطابقة للتصورات باسرها مما لا يصح لان من التصورات ما ليس كذلك كشريك البارى واجتماع النقيضين وان اراد المعنى الثانى منهما فالحكم بعدم شمولها للجهليات المركبة فى حيز المنع فانها مطابقة للامر الذى تحقق فى العقل بعد انتزاعه وتقرير الجواب ان مرادهم من الموجود فى المعنى الثانى لنفس الامر الموجود فى المبادى العالية من جهة التصديق ولا شك ان الجهليات المركبة ليست كذلك فهى موجودة فيها من جهة الحفظ والتصور فهى داخلة حقيقة فى التصورات فتامل قال الشارح ولانه يخرج عنه العلم بالجزئيات المادية فلا يكون التعريف المشهور للعلم جامعا وانما قيد الجزئيات بالمادية لان الجزئيات الغير المادية يحصل صورها فى النفس البتة فلا تخرج عن تعريف العلم قيل ان التعريف للعلم الكاسب والمكتسب وهو لا يكون الا كليا فخروج العلم بالجزئيات المادية عنه مما لا شناعة فيه بل الخروج عنه واجب قال الشارح عند من يقول بارتسام صورها فى القوى والآلات اى الحواس دون من يقول بارتسام صورها فى النفس والحواس انما هى شروط وآلات لفيضان الادراك على النفس من المبدء الفياض من دون ان يكون انفسها مدركة الا ان بعضا منها وهى الحواس الظاهرة آلات بعيدة وبعضها وهى الحواس الباطنة آلات قريبة قوله لا يبعد اه رد على قول الشارح ان العلم بالجزئيات المادية يخرج عن التعريف المشهور للعلم حاصله ان خروج هذا العلم منه انما يلزم لو اريد من العقل الماخوذ فيه النفس الناطقة ونحن لا نريدها منه بل نريد منه ما هو مقابل الخارج اى الذهن سواء كان نفسا ناطقة او حاسا فان العقل ربما يطلق عليه ايضا فالجزئيات المادية وان لم تكن حاصلة فى النفس حين التعقل لكنها حاصلة فى الحواس وهى فرد للعقل بمعنى الذهن فتكون حاصلة فى العقل لا محالة فلم تخرج حينئذ

[illegible] ١٢

من التعريف المشهور للعلم ولا يخفى ما فيه من البعد فان التعريف يحمل على المعنى المتبادر والمتبادر من العقل انما هو القوة العاقلة لا المقابل للخارج فاشكال الشارح من خروج العلم بالجزئيات المادية عن تعريف العلم الذى باق بعد لا يندفع بما ذكره المحشى قوله فان قلت آه حاصله ان ما ذكرتم فى وجه الرد وان يكفى لدفع اشكال خروج العلم بالجزئيات المادية الحاصلة فى الحواس الباطنة من تعريف العلم لكنه لا يدفع الاشكال بخروج الادراكات الحاصلة بتوسط الحواس الظاهرة فان هذه الادراكات انما هى بوجود المدركات فى الخارج عند المدرك لا بحصول صورها فى الذهن قوله قلت آه حاصله ان مدركات الحواس الظاهرة حين الاحساس تنطبع وترتسم فى الحس المشترك الذى هو عبارة عن قوة مرتبة فى مقدم التجويف الاول من التجاويف الثلث التى فى الدماغ قابلة لجميع الصور المنطبعة فى الحواس الظاهرة فان الحس المشترك ياخذ الصورة ويتميز عنها عن المادة حال كون تلك المدركات موجودة عند الحس الظاهرة كالبصر ثم اذا زالت حالة وجود المدركات عند هذا الحس نزول الصورة عن الحس المشترك وتحصل فى الخيال الذى هو قوة مرتبة فى موخر التجويف الاول من الدماغ تحفظ جميع صور المحسوسات ومثلها بعد الغيبوبة وهى خزانة الحس المشترك فلا يخرج مدركات الحواس الظاهرة عن تعريف العلم فانها اما فى الحس المشترك او الخيال وهما من الحواس الباطنة وفيه ان هذا مخالف لما عليه الحكماء فانهم صرحوا ان صور المحسوسات بحاسة البصر التى هى من الحواس الظاهرة تنطبع فى ملتقى العصبتين المجوفتين النابتتين من مقدم الدماغ ويسمى بمجمع النور ثم تنتقل عنه الى الحس المشترك قوله ثم هذه الوجوه الثلث آه يعنى ان الظاهر المتبادر من قوله ولم ينقل آه ان المقصود بيان سبب العدول عن هذا التعريف فقط يعنى لم ننقل ذلك لانه ولانه فيصير كل واحد من الوجوه الثلث وجها مستقلا لذلك ويحتمل ايضا ان يكون بيان سبب قوله هذا وعدم قول ذلك معا فقال ذلك التعريف ولم ينقل ذلك لما فيه من المسامحات الثلث المذكورة فيصير هذه الوجوه وجها علحدة للعدول عن هذا الى ذلك بخصوصه لكن فيه ايضا مسامحة لما فيه من لفظ عند الذى يتبادر منه المقارنة لا الحصول فيه ووقوع فى الذى هو عنه لا جل الهم الا ان يجاب بقلته والكثرة انتهى عبارة المنهية حاصل قوله فيها يعنى ان الظاهر المتبادر آه ما بينه جدى رحمه استاذى كمال المحققين قدس سره بقوله اراد انه لو كان الوجوه الثلثة

المذكورة وجوها لاختيار التعريف الاول لكان كل واحد واحد موجبا للاختيار باستبداده كما هو مقتضى تكرر لام التعليل وليس كك فان كون العلم من مقولة الكيف انما يقتضي ذكر الصورة في تعريفه لا هذا التعريف بتمامه وكذا تبادر المطابقة من اضافة الصورة الى الشيء يقتضي تركها فقط لا تمام التعريف وكذا خروج العلم بالجزئيات المادية بقوله في العقل يقتضي ترك لفظ في لا تمام التعريف نعم اذا اعتبر الوجوه الثلثة من كون العلم من مقولة الكيف ومن وجوب شموله للصورة الغير المطابقة ومن وجوب ادخال العلم بالجزئيات المادية في المعرف يوجب هذا التعريف او مرادفه وكون الوجه وجها يقتضي الاستبداد فلهذا قال المصير وجها واحدا انتهى **قوله** قدس سره كما هو مقتضى تكرر لام التعليل من ان يكون التعليل مستقلا بنفسه لا يحتاج المعلل به في حصوله الى تعليل آخر **قوله** فيها لكن فيه ايض مساحة اعلم انه لما ورد على التعريف المختار للعلم بان المتبادر من لفظ عند الذي وقع فيه المقارنة فيكون حاصل التعريف ح الصورة الحاصلة من الشيء المقارنة للعقل فيخرج العلم بالكليات ح لان صورها حاصلة في العقل لا مقارنة له فيكون هذا التعريف ايض غير جامع كالتعريف المشهور واجيب عنه بان في لفظ عند مسامحة بان يراد منها العلاقة فيكون حاصل التعريف ح الصورة الحاصلة من الشيء التي لها علاقة بالعقل سواء كانت حاصلة فيه كما في العلم بالكليات او في آلاتها كما في العلم بالجزئيات المادية اعترض عليه المحشي في المنهية المذكورة بقوله ففيه وقوع في الذي هرب آه حاصله ان الشارح انما هرب عن التعريف المشهور للعلم لما يلزم في تصحيحه من المسامحة مع انه يلزم على التعريف الذي اختاره ايض فوقع في الذي هرب لاجله آه ثم اشار الى دفعه بقوله اللهم الا ان يجاب آه حاصل الدفع انه لما يلزم لتصحيح التعريف المشهور للعلم مسامحات كثيرة بان يراد من الحصول الواقع فيه الحاصل ويحمل اضافته الى الصورة من قبيل اضافة جرد قطيفة ويراد من صورة الشيء ما يؤخذ عنه بعد حذف المشخصات لا ما هو المتبادر من كونها مطابقة له ويراد من لفظ في ما يشمل المقارنة بخلاف التعريف الذي اختاره فان فيه مسامحة واحدة وهي في لفظ عند بان يراد منها ما يشمل الحضور عدل عن المشهور الى ما اختاره **قوله** تعريف آخر للعلم فيعود الضمير المنفصل في قول الشم وهو مطلق الصورة آه ح الى العلم **قوله** الاول اي الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل تختص

بعلم الممكن والعلم الحصولي لان الحصول في العقل لا يكون الا في العلم الحصولي للممكن سواء كان قديما او حادثا وتخصيص تعريف العلم الحصولي المط دون غيره من العلوم انما هو بالنظر الى مقتضى المقام فان ه مقام تعريف العلم الذي هو مورد القسمة الى التصور والتصديق وهما لا يكونان الا في العلم الحصولي المط دون الحضوري وعلم الواجب جل شانه كما سيجيء بيانه فان قلت فعلى هذا ينبغي للمحشي ان يترك ذكر الاحتمال الثاني وهو كون قوله وهو مط الصورة الحاضرة بيانا للتعريف الاول للعلم اذ على هذا يكون التعريف الاول للعلم شاملا لجميع الافراد وهو خلاف مقتضى المقام لان المقام يقتضي التخصيص بالعلم الحصولي قلت هب ان الاحتمال الثاني وان كان خلاف مقتضى المقام لكنه انسب من جهة ان التعريف على هذا يشمل جميع انحاء العلم من علم الواجب والممكن والعلم الحضوري والحصولي والعموم يكون في فن المنطق مقصودا وبالجملة ان ه جهتين جهة مقتضى المقام وجهة العموم فبالجهة الاولى عرف العلم بالتعريف الاول وبالجهة الثانية عرف بالثاني ولما كانت الجهة الاولى اهم قدم التعريف الاول على الثاني وانت خبير بان في كلام المحشي من الاختلال لان العقل المذكور في التعريف الاول ان اريد منه جوهر مجرد غير متعلق بالبدن كما هو مصطلح الفلاسفة يخرج منه العلم الحصولي للانسان وان اريد منه النفس الناطقة التي هي عبارة عن جوهر مجرد متعلق بالبدن يخرج العلم الحصولي للعقول وعلى كلتا الارادتين لم يكن التعريف جامعا وان اريد منه المدرك يدخل فيه علم الواجب للممكنات على راي الشيخين فانه حصولي عندهما فكيف يصح قول المحشي الاول يختص بعلم الممكن الا ان يقال ان مراد المحشي بقوله والعلم الحصولي العلم الحصولي الحادث بحمل اللام على العهد الخارجي فيكون التعريف الاول تعريفا للحصولي الحادث بان يراد من العقل المذكور فيه النفس الناطقة ويكون جامعا اذ لا شناعة في خروج العلم الحصولي للعقول بل خروجه عنه واجب ووجه الارادة ان الكلام ه في العلم الذي هو مورد القسمة الى التصور والتصديق المنقسمين الى البديهي والنظري وهما لا يكونان الا في الحصولي الحادث فلا يكون التعريف ح الا تعريفا للحصولي الحادث الذي هو المقص **قوله** ويحتمل ان يكون بيانا للتعريف الاول ح يرجع الضمير المنفصل في قول الشارح وهو مط الصورة آه الى الصورة الحاصلة آه المذكورة سابقا

قوله الا ان يقال الخ يمكن ان يقال ان المراد بالعقل المدرك ...

وانما اورد الضمير مذكرا رعاية للخبر ثم اعلم ان ايراد المحشي لفظ الاحتمال مشعر بمرجوحية القول بالبيان ووجهها
ظاهر لانه في اصلاح هذا يحتاج الى التكلفات تقريره ان الحضور والحصول ح ان لم يكونا مترادفين لتغايرهما
مفهوما فان الحضور عبارة عن عدم الغيبوبة والحصول عن الثبوت لكنهما لما كانا كالمترادفين التتبة
فان كل واحد منهما يستلزم الآخر صح ان يراد من الحصول الحضور والصورة وان كانت تطلق على
المرتسم في الذهن فلا يصح اطلاقها في علم الواجب لكنها ليست مختصة به كما يتوهم من كلام البعض حيث
قال الاشياء في الخارج اعيان وفي العقل صور فان هذا الكلام يوهم اختصاص الصورة بما يوجد في الذهن
بقرينة المقابلة بل تطلق على الحضور العلمي ايض اي الذي به الانكشاف وهذا هو المراد من الصورة المذكورة
في التعريف الاول والمراد من العقل المذكور فيه المدرك ليشمل علم الواجب جل شانه ايض فانهم لا يبالون
اطلاق العقل على معنى يشمل علم الواجب اي المدرك وعدم ورود الشرع باطلاق العقل على الواجب
جل شانه مما لا يضرنا اذ التعريف المذكور انما هو من الفلاسفة دون اهل الشرع فمآل التعريف الاول
ح الى الصورة الحاضرة عند المدرك فيكون بيانا له بعد اعتبار التكلفات ولا يحتاج في القول بان
قول الشارح الصورة الحاضرة آه تعريف آخر للعلم الى التكلف اصلا ثم اعلم ان ما اورد على كلام المحقق قدس
سره لتوجيه كلام المحشي ان الشئ يسمى صورة من حيث الحضور العلمي اي من حيث القيام بالذهن
دون الوجود الذهني اي الشئ من حيث هو فالوجود في الذهن لا يكون صفة كاشفة للصورة ولا
مخصصة بها والحصول والوجود مترادفان فيكون الحصول ايض كك فاذن لا بد من صرف
الحصول عن معناه الظاهري الى الحضور ليصح كونه صفة كاشفة لها انتهى من ان الواجب معري
عن القيام بالذهن فكيف يشمله التعريف الاول للعلم مع ان مقصد المحشي شموله لجميع اقسام العلم فلا
يكون الحضور الشامل له ايض صفة كاشفة مدفوع بان المحقق اراد من القيام بالذهن الذي جعله
تفسيرا للحضور العلمي ما به الانكشاف تجوزا فان القيام بالذهن الذي هو عبارة عن الصورة التي
تكون في الذهن منشأ للانكشاف اخص من منشأ الانكشاف اذ قد يوجد منشأ الانكشاف
في غيره ايض كما في العلم المعري عن الذهن كالواجب وارادة الاعم من الاخص مجاز عندهم فيكون الحضور

ح صفة كاشفة للصورة فيشمل جميع انحاء العلم لا ما يفهم من ظاهر العبارة من وجود الشئ في الذهن
مع العوارض الذهنية حتى لا يتحقق في الواجب ويتوجه الايراد **قوله** حيث صرحوا بانه عقل ومعقول
وعاقل لا لان هناك اشياء متكثرة وذلك لانه بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر ان هويته المجردة
لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبر ان ذاته له هوية مجردة هو عاقل ذاته فان المعقول هو الذي ماهيته
المجردة لشئ والعاقل هو الذي له ماهية مجردة وليس شرط هذا الشئ ان يكون هو او امر آخر بل الشئ
مطلقا اعم من ان يكون هو او غيره كذا قال الشيخ في الشفاء **قال** الشارح سواء كانت عين ماهيته لضمير
المجرور في ماهيته يرجع الى المدرك بالفتح وهو وان لم يكن مذكورا صريحا فيما سبق لكنه مذكور ضمنا
باعتبار ان المدرك بالكسر مذكور في التعريف السابق للعلم ومن المعلوم ان المدرك لا يقال له المدرك
ما لم يكن مدرك بالفتح فذكره يستلزم ذكره ضمنا والمذكور الضمني يصلح للمرجعية لا الى المدرك بالكسر
وان كان مذكورا صريحا لانه يلزم اذن تخصيص التصور بالكنه بتصور العالم نفسه **قال** المحشي السيد
ابو الفتح ان هذا التعميم مبني على ما هو المشهور من ان العلم بالشئ اعم من ان يكون بذاته او بامر صادق
عليه واما على ما هو المختار عند بعض المحققين كالمحشي الفاضل وغيره من ان العلم بالشئ بالوجه غير كنهه
فهو ليس علما بذلك الشئ حقيقة بل بذلك الوجه فالصورة العلمية ح لا بد ان تكون عين ماهية المعلوم
لا غيره والعلم بالشئ حقيقة منحصر في العلم بالكنه **قوله** ولعله اراد آه جواب ايراد يرد على كلام
الشارح تقرير السؤال ان عينية الصورة لماهية المدرك تتحقق في التصور بكنه الشئ ايض فما الوجه
في تخصيص الشارح بهذه العينية في التصور بالكنه وكيف يصح **قوله** او غيرها وهو في غيره تقرير
الجواب ان العينية على نوعين عينية بحتة بحيث لا يكون فيها الغيرية اصلا لا حقيقة ولا اعتبارا
وعينية تكون مع تغاير اعتباري ومراد الشارح بالعينية التي حكم بها في التصور بالكنه العينية الاولى
وبغيرها مقابلها سواء لم تكن عينية اصلا او كانت لكن مع تغاير اعتباري فانه اراد بالتصور
بالكنه تمثل ماهية الشئ في العقل اي نفسه وحقيقته الكلية بحيث تكون مرآة لذلك الشئ فلا جرم
يكون الصورة التي فيه هي الحقيقة الكذائية عينا بحتا لماهية المدرك بالفتح التي هي عبارة عن حقيقة المدرك

الحاصلة فی العقل بحیث تکون مرأة له لانه من اجلی البدیهیات ان الشئ یکون عینا لنفسه وبهذا ینبغی
علی ان ماهیة الشئ عندهم عبارة عن حقیقة کلیة حاصلة من الشئ فی العقل فلا تکون لا مرأة لذلک
الشئ فالحیوان الناطق اذا حصل فی العقل من حیث انه مرأة للانسان یکون تصورا لکنهه وعینا
لماهیته بالذات والاعتبار لان ماهیته لیست الا الحیوان الناطق من حیث انه مرأة له بخلاف
التصور بکنه الشئ کتصورنا الانسان بنفسه فانه لما لم یکن المرأتیة فیه معتبرة لم یکن الصورة ای الحقیقة
الکلیة عینا لماهیة المدرک التی هی عبارة عن حقیقة کلیة حاصلة فی المدرک فی العقل بحیث تکون مرأة
له من جمیع الوجوه نعم انه متحد معها بالذات فان تصور الانسان بنفسه عبارة عن تصور الحیوان الناطق
وهو بعینه ماهیة الانسان المدرک بالعقل اذا اعتبر فیه المرأتیة فیکون تصور الشئ بکنهه ح لتحقق التغایر
الاعتباری فیه بین الصورة وماهیة المدرک داخلا تحت قوله وهو فی غیره واما الاخیران فیهما ایضا داخلان
فیه لتحقق المغایرة الذاتیة بینهما فیهما ولیظهر لک مما قد وعیت اندفاع ما یظن من ان التعمیم الاول
عین التعمیم الثانی والرابع علی تقدیر ان یقرء لفظ المدرک الواقع فیه بالفتح لان التعمیم فیهما ایض باعتبار العینیة وعدمها
کما فی الاول لان اعتبار العینیة وعدمها فی التعمیم الاول انما هو بالنظر الی ماهیة المدرک دون الثانی والرابع
فان التعمیم فیهما بالنظر الی نفس المدرک وانت خبیر بما فی الایراد والجواب اما فی الایراد فبانه انما یتوجه
لو کان المعتبر فی التصور بالکنه المرأتیة وفی التصور بکنه الشئ عدم اعتبارها مع انه لیس کذلک اقول
ونعم الشم المحقق لعینیة التصور بالکنه بحیث لیشمل التصور بکنه الشئ ایض فانه عندهم عبارة عن تمثل
ماهیة الشئ فی العقل سواء اعتبر کونها مرأة لذلک الشئ ام لا ویریدون بالعینیة والغیریة العینیة
والغیریة بالذات وبالماهیة ما به الشئ هو هو فما لزم التخصیص حینئذ بذکر العینیة بقسم دون قسم
بل تشملهما وصح قوله وهو فی غیره لان المراد من غیریة الصورة به الغیریة بالذات وهی لا تتحقق الا فی
غیر العلم بالکنه الذی لیشمل العلم بکنه الشئ وهو العلم بالوجه ووجه الشئ فان قیل اذا ارید فی التعمیم الاول
من الماهیة ما به الشئ هو هو یعود الاشکال المذکور من عینیة التعمیم الاول بالتعمیم الثانی والرابع
علی تقدیر ان یقرأ المدرک الواقع فیه بالفتح لانه علی هذا التقدیر یکون العینیة وعدمها فی کل من

التعمیمات الثلث باعتبار نفس المدرک فما جوابه قلت یمکن ح ایضا بان التعمیمات الثلث وان اتفقت
فی العینیة والغیریة باعتبار نفس المدرک لکن اعتبر فی الثانی قید کون المدرک موجودا فی الخارج
وفی الرابع العینیة التی لا تکون مع الغیریة اصلا دون الاول واما فی الجواب فبان اتمامه موقوف
علی فهم المرأتیة فی الماهیة بالمعنی الذی بینه المحشی من الحقیقة الکلیة المعقولة من حیث هی کلیة ومعقولة
مع انها لا تفهم منها الا علی طریق الجزئیة ولا علی الالتزام ودلالة الحیثیة علیها ممنوعة فان من البین
انها لا تستلزمها وان قیل ان الماهیة بالمعنی الذی ذکره المحشی ماخوذة من تفسیر الماهیة بما یقع
فی جواب ما هو فان الحقیقة تطلق علی ما یقع فی الجواب عن السؤال بما هو الخ والکلیة المعقولة صفة کاشفة
للحقیقة والواقع فی جواب ما هو یستلزم مرأتیة الجواب لما عنه السؤال فیکون هی ح مستلزمة
للمرأتیة البتة یقال انه لیس مرادهم من الوقوع فی جواب ما هو الا صحة الوقوع وهی تتحقق فی التصور
بکنه الشئ لا الوقوع بالفعل والا انسلخت الماهیات النوعیة عن النوعیة وقت عدم اعتبار
الجواب لها بالفعل وما قیل من ان اراده صحة الوقوع دون الوقوع بالفعل خلاف المتبادر والتعریف
انما یحمل علی المتبادر ففیه ان اعتبار التبادر فی التعریفات انما هو اذا لم یصطلح المصطلحون علی
خلافه وههنا لیس کذلک اذ یظهر من تتبع انهم ان مرادهم بالوقوع المذکور صحته لا فعلیته علی ان الصورة التی
تحصل فی الذهن تکون متشخصة بالتشخص الذهنی فکیف تکون عینا من جمیع الوجوه لماهیة المدرک
التی لا یعتبر فیها العوارض فی التصور بالکنه ولا یمکن الجواب عنه بان المراد من عینیة الصورة لماهیة المدرک عینیتها
لها مع قطع النظر عن اعتبار العوارض الذهنیة لماهیة المدرک لان سوق کلام المحشی ینادی باعلی نداء علی ان المراد
بالعینیة عینیة الصورة التی هی مرتبة العلم التی یکون فیها الاقتران بالعوارض الذهنیة معتبرا کما
یدل علیه رجوع الضمیر فی قول الشم سواء کانت عین ماهیة المدرک الی الصورة التی وقعت فی
قوله وهو مطلق الصورة العینیة نفس الصورة التی هی مرتبة العلوم مع ان الماهیة بالمعنی الذی
بینه المحشی لا تتناول البسائط الذهنیة من الانواع فانه لیس هناک شئ یقع فی جواب ما هو عند سؤال
البسیط بما هو فکیف یصح الحکم مط بان الصورة تکون عینا لماهیة المدرک فی التصور بالکنه وتمکن

دفعه بان المراد بالعينية والغيرية التقديريتان يعني ان الصورة التي تحصل في الذهن من شانها
بحيث لو قدر لها ماهية تكون عينها او غيرها فصور الانواع البسيطة عين الماهية الواقعة في
جواب ما هو لو قدر لها ماهية معقولة فتامل **قوله** وكان التصور الاحساسي دفع سوال يرد على
ما يفهم من كلام المحشي من حصر العلم في الانحاء الاربعة من التصور بالكنه والوجه وكنه الشيء ووجه
الشيء بان الحصر باطل لوجود العلوم الاخر كالتصور الاحساسي والعلم التصديقي والعلم الحضوري و
تقرير الدفع ان هذه الثلثة من جملة الاخيرين اي العلم بكنه الشيء ووجه الشيء فلا يختل الحصر توضيحه
ان التصور الاحساسي الذي هو عبارة عن الصورة الحاصلة في العقل بمعنى الذهن المقابل للخارج
اي الآلات لما كان من البديهيات لا يمكن ان يكون بالكنه او الوجه لان هذين العلمين لا يكونان
الا في النظريات بل اما بكنه الشيء او وجه الشيء لان الصورة التي تحصل من الشيء المحسوس في الذهن
ان كانت عين الصورة الخارجية بحيث لا تجعل مرآة لذلك الشيء كما هو المشهور كان ذلك التصور
تصورا بكنه الشيء والا فبوجه الشيء اذ ما يحصل في الذهن من الشيء المحسوس على تقدير عدم العينية
يكون وجها له البتة هذا بحسب الجلي من النظر واما النظر الدقيق فيحكم بان التصور بكنه الشيء لا يكون
آه لانه عبارة عن حضور نفس الصورة في العقل فلو كان التصور الاحساسي تصورا كذلك يلزم حضور
شخص محسوس خارجي مقترنا بالعوارض الخارجية عن المشاع في الذهن وهو ممتنع والا يكون للشيء
الواحد وجودان والقول بان العلم بكنه الشيء لا يستدعي ان يكون المحسوس الخارجي مقترنا مع
العوارض الخارجية حاصلا في الذهن بل انما يستدعي حصول الحقيقة الكلية من الشيء بحيث لا يكون
مرآة لذلك الشيء بناء على القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن هي بماهيتها وحقيقتها الكلية في الذهن
وهو متحقق في علم المحسوس قطعا فيكون علمه علما بكنه الشيء قول واه لانه على هذا التقدير يلزم ان يكون الحقيقة الكلية
للشيء المحسوس معلومة بالذات فينبغي ان لا يختلف حال العلم عند حضور الهوية العينية الخارجية للمحسوس عند الحس وغيبوبتها
عنه لان العلم لا يختلف حاله عند بقاء المعلوم بالذات مع انا نعلم قطعا ان علم المحسوس يختلف حاله عند كون
الهوية العينية للمحسوس عند الحس وغيبوبتها عنه وهذا هو حاصل ما اشار اليه المحشي مجملا في حاشية الحاشية بقوله انه

عبارة عن الحاصل في العقل حالة الاحساس ولا شك انه وجه لا عينه والا لما اختلف الحال عند الاحساس وعدمه انتهى
والعلم التصديقي اي علم المصدق به الذي هي اما النسبة التامة او الهيئة التركيبية اي القضية علم بكنه الشيء لانا نعلم قطعا
ان كلا من النسبة التامة والقضية يحصل بنفسه في الذهن بدون ان يصير مرآة لملاحظة شيء وآلة له
والى هذا اشار المحشي في منهية بقوله لانه عبارة عن حصول الصورة بنفسها لا بصورتها فيكون ذلك
علما بكنه الشيء لا علمه بالكنه والفرق بين انتهى فمراد المحشي من الصورة التي وقعت في منهية المذكورة
النسبة التامة او الهيئة التركيبية **قوله** فيها لا بصورتها ليكون علما بالكنه وما استدل على المطلوب
من انه لو كان العلم التصديقي علما بالكنه يكون مرآة لشيء فيكون معرفا وهو من قبيل التصورات فلم يبق
علما تصديقيا وهو خلف فلا يكون ح علمه الا علما بكنه الشيء فلا يخفى ما فيه فان انحصار المرآتية في المعرف
في غير موضع وانما فسرنا التصديق بالمصدق به دون الكيفية الاذعانية وان كان علمها ايضا علما
بكنه الشيء لانه ح يكون داخلا تحت العلم الحضوري لانها من الصفات الانضمامية للنفس وعلمها بنفسها
وصفاتها الكذائية لا يكون الا حضوريا فكيف يصح عده مقابلا للحضوري على انه لا وجه للتخصيص بذكر العلم
التصديقي لان التصورات ايضا من الصفات الانضمامية للنفس فيكون علمها ايضا حضوريا داخلا
تحت العلم بكنه الشيء والعلم الحضوري ايضا علم بكنه الشيء كما قال المحشي في منهية لان العلم الحضوري عبارة
عن حضور الصورة الخارجية عند المدرك لا عن تمثل الماهية الكلية في العقل انتهى حاصله ان العلم الحضوري
عبارة عن الامر العيني الحاضر عند العقل فهو يكون عينا للامر المنكشف لا مرآة له فيكون علما بكنه الشيء
وليس عبارة عن تمثل الماهية الكلية للشيء في العقل بحيث تكون مرآة له ليكون علما بالكنه فان قلت ان
العلم بكنه الشيء عبارة عن حصول الشيء بنفسه في الذهن بحيث لا يكون مرآة لملاحظة وفي العلم الحضوري
اين الحصول فكيف يكون علما بكنه الشيء قلت ان مرادهم من الحصول الواقع في تفسير العلم بكنه الشيء
الحضور **قوله** فالصورة متعلق بقوله فلعله اراد بالعينية آه **قوله** وتحقيق المقام ان الصورة العلمية من
الشيء اي بما اريد ادراكه لا المعلوم بالذات والا فلا شك في انها تكون مرآة له في جميع انحاء العلم قطعا
قوله قد تكون مرآة لملاحظة اي الشيء والمرآتية عبارة عن كون الشيء بحيث يلتفت منه الى شيء آخر

ويكون باعثا لانكشافه فالحاصل انه قد يكون الصورة العلمية من الشئ بان يكون آلة لالتفاته وباعثة
لانكشافه **قوله** فان المرأة والمرئى ان كانا متحدين بالذات اه اعلم انه ان اريد من الاتحاد بالذات
الاتحاد فى تمام الماهية بان يكون المرأة تمام ماهية ما هى مرأة له فيختص التصور بالكنه فى الحد التام و
يخرج منه الحد الناقص كتصور الانسان بالناطق فيندرج فى التصور بالوجه وان اريد منه ان لا يكون
المرأة خارجة عما هى مرأة له سواء كانت تمام ماهيته او جزءها يندرج تصور الشئ بالحد الناقص فيه
لا فى التصور بالوجه والحق هو الاول لتصريحهم ان تصور الشئ بالحد الناقص تصور بالوجه **قوله** متغايرين
بالاعتبار فان المرأة التى هى الحد التام مرتبة التفصيل والمرئى الذى هو المحدود ماهية المرئى وقد
عرفت معنى الهيئة فتذكره **قوله** فالتصور بالكنه كتصور الانسان بالحيوان الناطق بان جعلناهما
مرأة لادراكه **قوله** وان كانا بالعكس اى بان يكون المرأة والمرئى متغايرين بالذات متحدين بالاعتبار
فالتصور بالوجه كتصور الانسان بالكاتب فان الكاتب مغاير بالذات للانسان ومتحد معه باعتبار
بعروض مبدئه له **قوله** وقد لا تكون اه اى الصورة العلمية مرأة لملاحظة شئ وآلة لادراكه كتصور
الانسان نفسه والحيوان من دون ان يجعل مرأة لتصور الانسان وينبغى ان يعلم ان المراد بعدم المرأتية
عدم اعتبارها لا اعتبار عدم المرأة والا لم ينحصر العلم فى الانحاء الاربع لانه يخرج منها الصورة العلمية التى
لا يعتبر فيها عدم المرأتية اما من التصور بالكنه فلاعتبار المرأتية فيه ومن التصور بكنه الشئ فلاعتبار عدم
المرأتية فيه ومن التصور بالوجه ووجه الشئ فلعدم اتحاد الصورة فيهما مع المرئى بالذات واتحاد تلك
الصورة العلمية معه بالذات **قوله** وهى اى الصورة التى لا تكون مرأة لملاحظة الشئ تنقسم الى العلم
بكنه الشئ والعلم بوجه الشئ فيه ان علم الكنه والوجه فى العلم بالكنه والوجه اللذين هما مرأتان لملاحظة الشئ ا
لا يمكن الا بكنه الشئ كما سيحققه المحشى فيكون علم الكنه والوجه الذى هو علم بكنه الشئ مرأة لملاحظة
مع انكم قد نفيتم المرأتية فى العلم بكنه الشئ مط ويمكن الجواب عنه لا بان معنى علم الكنه والوجه علمهما
بنفسهما الا بالمعنى المصطلح الذى ذكره المحشى لان علم الوجه والكنه لما لم يصح ان يكون علما بالوجه
وبالكنه كما سيتضح وجههما فلو لم يكن علما بكنهه بالمعنى المصطلح ايض لم يكن تقسيم العلم الى الاربع

حاصرا بل بان نفى اعتبار المرأتية الماخوذة فى علم الشئ بكنهه انما هو باعتبار ما جعل هذا العلم علما له اولا و
بالذات وعلم الكنه والوجه الذى هو علم بكنه الشئ وان كان مرأة لذى الكنه والوجه وعلما كاشفا
له لكنه ليس اولا وبالذات بل بواسطة كونه مرأة وكاشفا لكنه الوجه والكنه اللذين هما كاشفان
لذيهما وبالجملة ان المرأتية التى توجد فيه ما نفوا اعتبارها فى العلم بكنه الشئ وما نفوه لم يوجد فيه فتامل
قوله وان تعلق بوجه من وجوهه من حيث هو وجهه كما اذا علمنا الكاتب الذى هو وجه للانسان
بحيث لم نجعله مرأة له فالعلم بوجه الشئ اعترض عليه جدى واستاذ استاذى كمال المحققين قدس
سره بقوله لعل هذا التحقيق محل خدشة فانه لا يخ اما ان يكون المقص من العلم فى العلم بوجه الشئ
ذو الوجه فهو من قبيل علم الشئ بالوجه لا العلم بوجه الشئ وان كان المقص هو الوجه بنفسه فح المعلوم
اما الوجه فقط او ذو الوجه ايض لكن الثانى بط فان كون الشئ معلوما بدون ان يحصل نفسه وبدون
ان يقصد من الحاصل ذلك الشئ غير معقول وقد صرحوا به ايض فادعاء هذا النحو من العلم مكابرة
محضة فاذن المعلوم ليس الا الوجه وعلم الوجه علم الشئ بكنهه فهذا ليس قسما آخر من اقسام العلم بل مندرج
فى العلم بكنه الشئ وعلى هذا يبطل التفريع السابق فى هذا القول ايض وقد كنت عرضت هذه الشبهة
على الاستاذ مد ظله فحسنها انتهى وما قيل فى رفع كلام المحقق قدس سره من ان فيه ذهولا عن قيد
الحيثية ففيه ما قال ابى نسبا وعلما حاوى المعقول والمنقول والفروع والاصول اسكنه الله تعالى
فى فراديس جنانه فى حاشيته من ان الحيثية لا تنفع اصلا لان الوجه والملتفت بالذات من وجه
الحيثية اما نفسه فقط فيندرج فى العلم بكنه الشئ واما ذو الوجه فيكون من قبيل علم الشئ بالوجه لان الالتفات
من شئ الى شئ لا يعقل ما دام لم يكن مرأة لذلك ولا نعنى بالعلم بالوجه الا ذلك على انا نقول ان
الحيثية المذكورة لو كانت كافية لتمايز العلمين فيختل حصر العلم فى الاقسام الاربع بل تزيد عليه لانا نجرى
الكلام فى العلم بكنهه ايض مثل ذلك فان الكنه ايض له اعتباران الاول علمه بنفسه مع قطع النظر عن حقيقته
والثانى علمه من حيث انه كنه شئ وبالجملة ان علم الشئ بوجهه ليس علما حقيقة لانه لم يحصل فى الذهن
ولم يقصد من الحاصل الالتفات اليه ومن ههنا ظهر اندفاع ما قيل من ان العلم بوجه الشئ هو ان يحصل وجه الشئ

بحيث يلتفت الى ذى الوجه لكن لا يقصد بالالتفات اليه بخلاف العلم بالوجه فانه يقصد به الالتفات
الى ذى الوجه انتهى ومما يجب التنبيه هو انه يندفع بما نقلته من كلام الى قدس سره هو قوله ان الموجه
والملتفت آه ما قد يذهب الى البعض الاوهام من ان علم الوجه من حيث انه وجه للشئ فى الواقع
مع قطع النظر عن ملاحظة هذه الحيثية علم للشئ بوجه وبدون هذه الحيثية فى نفس الامر بكنهه ثم علم
ان مراد المحقق قدس سره من قوله وعلى هذا يبطل التفريع السابق فى هذا القول ايضا قول المحشى
فلعله آه ووجه البطلان ظ فانه لما ثبت العلم بوجه الشئ يكون هذا القول الذى يفهم منه ان
فى علم الشئ بوجهه يكون بين الصورة والمهية تغاير صحيحا فالصواب ح ان تبنى القسمة بان يقال
ان العلم ان انكشف به ماهية الشئ فهو العلم بالكنه سواء كانت مرأة له اولا والا فبالوجه لبطلان
العلم بوجه الشئ وعدم الفائدة فى اعتبار علم الشئ بكنهه قسما على حدة **قال الشارح** سواء كانت
تلك الصورة غير الصورة الخارجية آه اشارة الى تقسيم العلم الى الحصولى والحضورى ورد اعتراضان
احدهما انه لا بد ان يكون بين الاقسام تباين مع انه ليس كذلك بين الحصولى والحضورى بل
عموم وخصوص مط بحسب الصدق فان الصورة القائمة فى النفس يصدق عليها العلم الحصولى وكونها
صفة انضمامية يصدق عليها العلم الحضورى بناء على ان علمها بذاتها وصفاتها الانضمامية حضورى
وقد يوجد الحضورى بدون الحصولى كما ترى فى علمنا بانفسنا فكيف يصح تقسيم العلم اليهما والجواب
عنه ان التقسيم ليس تقسيما حقيقيا يجب ان يكون بين اقسامه تباين بل بمعنى شرح مراتب
العلم اى الصورة العلمية بانه ان كان غير الصورة الخارجية فيكون حصوليا لكون طريق علمه الحصول
وان كان عينها يكون حضوريا لكون طريق علمه الحضور وثانيهما ما نقله المحشى من قول الشارح
فى حاشية المنهية ان علم العلم الحصولى ثم اجاب عنه بقوله ولا يخفى آه توضيح الاعتراض ان صورة
الشئ كالانسان اذا حصلت فى العقل يكون علما حصوليا فاذا تعلق العلم بها يكون العلم علما
حصوليا والعلم الحصولى لما كان من الصفات الانضمامية للنفس يكون علمه علما حضوريا لما بين
فى محله من ان علم النفس بصفاتها الانضمامية حضورى عينا للعلم الحصولى الذى هو عبارة عن الصورة

مولانا کمال الدین رح ١٢

الحاصلة فى العقل ومعلومته له لاتحاد العلم والمعلوم بحسب الذات والاعتبار فى الحضورى فيلزم منه ان يكون
هذه الصورة خارجية بناء على انها علم حضورى وفيه يكون الصورة العلمية عينا للصورة الخارجية وغير الخارجية
ايضا بناء على انها علم حصولى وفيه يكون الصورة العلمية غير الصورة الخارجية وهذا كما ترى تم لما كان
الاعتراض موقوفا على ان علم النفس بصفاتها الانضمامية حضورى وكانت هذه المقدمة نظرية وما اورد
عليها دليلا لابد ان نستدل عليها دليلا ليتم الاعتراض فاقول انه لو لم يكن علم النفس بصفاتها
الانضمامية حضوريا بل حصوليا بان يكون علمها بحصول صورها فيها لكان للصورة تاثير فى الادراك
بان تجعل المعلوم حاضرا عند النفس كما يكون لها تاثير كذلك عند ادراكنا شيئا آخر ولما كانت صفات
النفس حاضرة عندها فلا احتياج لانكشافها الى صورة تؤخذ منها وقد يستدل عليها بوجه آخر هو انه
لو كان علم النفس بصفاتها الانضمامية بحصول صورها لزم اجتماع المثلين فيها ولا يخفى ما فيه فان اجتماع
المثلين انما يستحيل اذا انعقد الامتياز بينهما وههنا ليس كذلك اذ يوجد الامتياز بينهما باعتبار الوجود
الاصلى الذى هو مرتبة العلم والوجود الظلى الذى هو مرتبة المعلوم وتوضيح الجواب ان المراد بالوجود
الخارجى فى مقام تقسيم العلم الى الحضورى والحصولى ليس ما هو متبادر منه من كونه خارجا عن المشاعر
حتى يتوجه اعتراضكم من لزوم كون صورة واحدة خارجية وغير خارجية بل المراد منه ما يترتب عليه الآثار
فيعم ويشمل ما له وجود خارج عن المشاعر وما له وجود فى الذهن من حيث اعتبار اقترانه بالعوارض الذهنية لان
كلا منهما مما يترتب عليه الآثار فمراد الش من الصورة الخارجية فيما حكم بعينية الصورة الحاضرة فى الذهن لما هى
خارجية بالمعنى الاعم سواء تحقق الفرد الاول منه وهو الوجود الخارج عن المشاعر كما فى علمنا بانفسنا او الفرد
الثانى وهو ما له وجود فى الذهن من حيث اعتبار اقترانه بالعوارض الذهنية كما فى علم الصورة العلمية
وفيما حكم بغيريتها لها ايضا ما هى خارجية بالمعنى الاعم لكن لا باعتبار كلا الفردين بل باعتبار الفرد الاول فقط
فلا شناعة فى لزوم كون الصورة العلمية ح خارجية وغير خارجية لانها باعتبارين مختلفين اما الاولى
فباعتبار تحقق الفرد الثانى من الوجود الخارجى بالمعنى الاعم اذ لا شك فى انها مقترنة بالعوارض الذهنية
فتكون مما يترتب عليها الآثار كالانكشاف وغيره فتكون معلومة بالحضورى والعلم المتعلق بها حضوريا

عين تلك الصورة الخارجية بناء على اتحاد العلم والمعلوم من جميع الوجوه واما الثانية فباعتبار انها ليست
خارجية عن المشاعر بل هي متحققة فيها بناءً على انها مقترنة بالعوارض الذهنية فتكون علما حصوليا غير الصورة
الخارجية عن المشاعر ويمكن تقرير الجواب بوجه آخر هو ان المراد بالوجود الخارجي في كلا الموضعين الوجود الخارجي
بالمعنى الاعم لكن لا باعتبار كلا فرديه بل باعتبار الفرد الثاني فقط فلا يلزم ح كون الصورة العلمية خارجية
وغير خارجية معا بل هي خارجية فقط لانها مما يترتب عليها الآثار فتكون علما حصوليا غير الصورة الخارجية
المعلومة لان معلومها ليس الا الطبيعة من حيث هي التي ليست صورة خارجية ودونها مع اقترانها بالعوارض
الذهنية حتى تصير خارجية ومعلومة للحضوري البتة فيكون العلم المتعلق بها حضوريا عين تلك الصورة الخارجية
بناء على اتحاد العلم مع المعلوم اتحادا حقيقيا وبالجملة فحاصل التقرير الاول للجواب منع استحالة كون الصورة العلمية
الواحدة خارجية وغير خارجية بناءً على انهما من جهتين وحاصل الثاني منع كونها خارجية وغير خارجية معا بناءً
على انها خارجية فقط فمعنى قول المحشي ان الصورة العلمية آه ان الصورة الحاصلة في الذهن من حيث
انها حاصلة في الذهن لها وجود في الخارج مثل وجود الموجود في الخارج عن المشاعر في ترتب الآثار فتكون
خارجية فقوله الحاصلة في الذهن صفة كاشفة للصورة العلمية وقوله من حيث انها صورة آه بيان للعوارض
الذهنية وفي قوله لها وجود تجريد حذو الوجود الخارجي اشارة الى وجه اطلاق الوجود الخارجي على الصورة
المذكورة مع ان وجودها في الذهن بانه لما كان هذا الوجود الذهني مشابها للوجود الخارجي عن المشاعر في ترتب
الآثار اطلق الوجود الخارجي عليه فمراد المحشي من المحاذاة المشابهة لا التقابل بمعنى الضد ثم ههنا فائدة جليلة
يجب التنبيه عليها هي انه يندفع بالجواب المذكور الاشكال الذي يتوهم آه ان قول الشارح ان الصورة العلمية
تكون عينا للصورة الخارجية في الحضوري دون الحصولي قول فاسد لان العينية توجد في الحصولي ايضا
اذ المراد بالوجود الخارجي آه ليس عبارة عما هو خارج عن المشاعر فانه لا يوجد في العلم الحضوري المتعلق بالصورة
العلمية بل المراد منه ما يترتب عليه الآثار وهو يوجد في الحصولي ايضا فيكون الصورة العلمية فيه لا محالة عينا
للصورة الخارجية بهذا المعنى وتقرير الدفع ظاهر انت خبير بما في كلام المحشي من الاختلال بوجهين اما الاول
فبان الجواب الذي ذكره المحشي توجيه بما لا يرضى به الشارح فان القول الذي نقله من الشارح دال صريحا

على ان المراد من الوجود الخارجي آه الوجود الخارج عن المشاعر دونه بالمعنى الاعم والا كيف يعترض الشارح
على نفسه في منهية على قوله المذكور في الشرح فانه من البين على تقدير الارادة من الوجود الخارجي المعنى
الاعم لا يتوجه الاعتراض اصلا والقول بانه ما حمل المحشي كلام المنهية على الاعتراض بل على انه تبيين
وتحقيق للحال ثم لما كان فيه اجمال وضحه بقوله لا يخفى آه فالحاصل ان في علم العلم الحصولي الذي هو
حضوري وان لزم في النظر استحالة وهي كون الصورة الواحدة خارجية وغير خارجية لكن لا استحالة فيه
بناء على ان المراد من الوجود الخارجي معناه الاعم قول لا يساعده فحوى الكلام واما الثاني فبان الحضوري
لو كان عينا للحصولي ومتحدا معه يلزم تقسيم العلم الحضوري الى التصور والتصديق واتصافه بالبداهة
والنظرية كما ينقسم الحصولي الى التصور والتصديق ويتصف بالنظرية والبداهة لان ما يكون حال احد
المتحدين يكون حال المتحد الآخر مع انهم قائلون بان الحضوري لا ينقسم الى التصور والتصديق ولا يتصف
بالنظرية والبداهة ويمكن الجواب عنه بان مرادهم من قولهم ان الحضوري لا ينقسم الى التصور والتصديق
ولا يتصف بالنظرية والبداهة عدم الانقسام والاتصاف بالذات ومن اتحاده بالحصولي لا يلزم
انقسامه واتصافه الا بالواسطة لا بالذات **قوله** فالمراد بالوجود الخارجي آه اي في مقام تقسيم العلم الى الحصولي
والحضوري ما يشمل هذا النحو وهو ما يترتب عليه الآثار فانه يشمل الوجود الخارج عن المشاعر وهذا النحو اي الصورة
العلمية الحاصلة في الذهن من حيث انها صورة علمية وحاصلة في الذهن لان كلا منهما مما يترتب
عليه الآثار واعلم ان هذا القول يدل على ان لكل فرد من فردي الوجود الخارجي بالمعنى الاعم دخلا في
جواب الاعتراض فالاولى ان يقرر الجواب بالتقرير الاول دون الثاني اذ في الاول دخل لكلا الفردين
دون الثاني فان فيه دخلا للفرد الثاني فقط كما عرفت مشروحا **قوله** تفصيل المقام هذا التفصيل
منطبق على كلا تقريري الجواب فان قيل لا حاجة في التقرير الاول الى بيان حال الشيء من حيث هو هو
وكذا لا حاجة في التقرير الثاني الى بيان حال الشيء من حيث العوارض الخارجية فلم ذكره المحشي في التفصيل
يقال انما ذكره لئلا يتحير الناظر في التقرير الاول في ان الشيء من حيث هو هو ما ذا حاله وفي التقرير
الثاني في ان الشيء من حيث العوارض الخارجية ما ذا حاله فتامل **قوله** اعتبار الشيء من حيث الهوهوية

متعلقة بالشئ بان يكون شرحا وعنوانا له فيكون الحيثية اطلاقية لا تقييدية فلا ينافي خلطه مع العوارض ولا تجرده ان يكون
متعلقا بالاعتبار فان الاعتبار المحيث بهذه الحيثية مقسم للاعتبارات الثلث اعم منها لا قسيم **قوله**
فالشئ من حيث هو معلوم بالعلم الحصولي بالذات لحصول صورته العلمية التي هي مبدأ لانكشاف الشئ في الذهن
بالذات كما هو عند الجمهور او بالعرض كما هو عند المحشي القائل بالحالة الادراكية المخلوطة بها فما دام يبقى
هذا الشئ في الذهن يبقى علمه ولا يتوهم ان كون الشئ من حيث هو معلوما لا يتصور في العلم بالهويات المادية
الخارجية فان معلومه ليس الا الشئ الخارجي المادي المقترن بالعوارض الخارجية لا الشئ من حيث هو هو اي مع
قطع النظر عن العوارض لان في الهويات الخارجية ايضا يتصور مرتبتان مرتبة من حيث هي هي مع قطع النظر عن العوارض
ومرتبة اقترانه مع العوارض فالهوية الحاصلة في الحس مع قطع النظر عن العوارض الحسية معلومة ومع اعتبارها علم حصولي
قوله الحصولي اي الشئ من حيث هو هو في الخارج بنفسه دليل لقوله موجود في الخارج **قوله** في الذهن بصورته دليل لكون الشئ
من حيث هو موجودا في الذهن فالحاصل ان الشئ من حيث هو موجود في الخارج بوجود اصلي بحيث يترتب عليه آثاره وموجود
في الذهن بوجود ظلي متشخص بتشخص ذهني لا يترتب عليه آثاره ان تترتب عليه آثار هذا التشخص وهذا التشخص الذهني يسمى صورة
له ولا يكون عينا له لعدم ترتب آثاره عليها فلا يكون صورة الحرارة محلها حارا وان جعلته عالما بخلاف التشخص الخارجي
فانه يجعل محله حارا **قوله** والشئ من حيث العوارض الخارجية معلوم بالعلم الحصولي بالعرض ومن حيث الشئ
من حيث العوارض الذهنية فانه علم حصولي له معلوم **قوله** لتحقق العلم عند انتفائه توضيحه ان العلم
لما كان صفة للنفس ذات اضافة بينها وبين المعلوم وتعلق بها لابد ان يستلزم تحققه تحققها
فلو كان الشئ الخارجي ح معلوما بالذات لانتفى العلم بانتفائه كما ينتفي العلم بانتفائها لان انتفاء
احد المضافين يستلزم انتفاء الاضافة مع انه كثيرا ما ينعدم المعلوم الخارجي ولا ينتفي علمه فلا يكون
الشئ الخارجي ح الا معلوما بالعرض والشئ من حيث هو معلوما بالذات لانتفاء العلم بانتفائه ولا يذهب
عليك ان انعدام المعلوم الخارجي انما هو عن الزمان اللاحق لا عن زمانه ولا من الدهر فلا يكون منتفيا
بالكلية حتى يلزم من انتفائه انتفاؤه بالكلية وفي بعض الحواشي ان المحشي ان اراد بكون الشئ
من حيث العوارض الخارجية معلوما بالعرض كونه معلوما بواسطة الغير واسطة في الثبوت فلا يخفى

ان العلم الحصولي علم له حقيقة فالقباحة القباحة من كون العلم صفة ذات اضافة وتحقق الاضافة يستدعي
وجود المضاف اليه مع ان الشئ الخارجي ربما يكون منتفيا وان اراد بكونه معلوما بواسطة الغير واسطة
في العروض فلا يخفى ان العلم الحصولي ليس علما له بالحقيقة بل بالمجاز وذلك باطل لانا كثيرا ما نحكم على الاشياء الخارجية
من حيث هي كذلك لا نماري في بداهته ان الحكم فرع للعلم وهو يستدعي تصور المحكوم عليه به انتهى وقد يستدل
على كون الشئ من حيث هو معلوما بالذات والشئ الخارجي معلوما بالعرض بان العلم الحصولي عبارة عن حصول
الصورة او الصورة الحاصلة عند المدرك فيكون الصورة معلومة لان الصورة عبارة عما يؤخذ عن الشئ بعد حذف
المشخصات عنه اي العوارض عنه فيكون المعلوم بالذات ح هو الشئ من حيث هو دون الشئ مع العوارض الخارجية
الا ان الصورة لما تؤخذ عنه قيل له انه معلوم بواسطتها فيكون هو ح معلوما بالعرض **قوله** وموجود في
الخارج ان قيل ان الشئ من حيث العوارض الخارجية مقيد بالحيثية والحيثية امر اعتباري واعتبارية الجزء
يستلزم اعتبارية الكل فيكون الشئ المحيث ح امرا اعتباريا فكيف يكون موجودا في الخارج يقال ان اعتبار
الحيثية يكون على نحوين نحو على ان يكون جزءا للمحيث بان يكون معتبرا في الملحوظ ونحو على ان لا يكون جزءا له
بان يكون معتبرا في اللحاظ فقط والحيثية انما اعتبرت ههنا على النحو الثاني دون الاول فلا يمتنع كون المحيث موجودا
في الخارج اذ منشأ عدم وجوده فيه انما هو جزئية الحيثية التي هو امر اعتباري للمحيث وهي ليست الا في النحو
الاول دون الثاني **قوله** والشئ من حيث العوارض الذهنية الخ توضيح الكلام ان الشئ بالاعتبار
الاول اي من حيث هو هو الذي هي مرتبة المعلوم اذا اعتبر معه العوارض الذهنية صار صورة ذهنية
اي منسوبة الى الذهن لانه اعتبر معه العوارض الذهنية وهو معنى قول المحشي صورة ذهنية للمعلوم بالذات
فيكون علما حصوليا لكونه عبارة عنه ومتى تعلق العلم به يصير علما حضوريا ويكون ذلك الشئ معلوما له
لكون العلم الحصولي قائما بالنفس قياما انضماميا وعلم النفس بصفاتها الانضمامية يكون علما حضوريا والصفة
المنضمة معلومة والعلم الحضوري لما كان متحدا مع المعلوم اتحادا حقيقيا لابد ان يكون ذلك العلم اي علم العلم
الحصولي الذي هو علم حضوري متحدا مع معلومه الذي هو العلم الحصولي وعينا له فقول المحشي لكونه صفة قائمة
بالنفس الخ دليل على كون علم العلم الحصولي علما حضوريا ويفهم منه دليل كون العلم الحصولي معلوما بهذا العلم الحضوري

ضمنا لانه اذا تعلق العلم بالشئ يكون هذا الشئ معلوما له فعلم العلم الحصولي اذا صار حضوريا يكون العلم الحصولي
معلوما بالعلم الحضوري البتة فان قلت ما الدليل على كون علم النفس بذاتها وصفاتها الانضمامية علما
حضوريا قلت ان الدليل على الاول ما اورده رئيس الفن الشيخ ابو علي ابن سينا في الشفا بما حاصله انه لو لم يكن
علم النفس بذاتها حضوريا بل حصوليا يحصل صورة النفس المعلومة في النفس العاقلة ومن المعلوم ان الصورة
لا تاثير لها في الادراك الا بان تجعل ذا الصورة حاضرا عندها ولما حضرت النفس عند نفسها بلا واسطة فلا حاجة
لاجل انكشافها لها الى اعتبار صورة منتزعة عنها وحضور الشئ بنفسه لا بالواسطة هو علم حضوري وقد يستدل
على المطلوب بوجه آخر وهو انه لو لم يكن علم النفس بذاتها علما حضوريا بل حصوليا بان يحصل صورة النفس في
النفس يلزم قيام الشئ بمثله ولا يخفى ما فيه فان قيام الشئ بمثله انما يستحيل لانه ليس احدهما اولى بالمحلية
من الآخر وههنا ليس كذلك لكون صورة النفس المنتزعة عن النفس الموجودة بوجود ظلي اولى بالحالية
من ذات النفس الموجودة بوجود اصلي وفي الدليل على الثاني قدر منا فتذكره **قوله** لترتب الآثار الخارجية
عليه اي اتصاف الذهن آه هذان دليلان على كون الشئ من حيث العوارض الذهنية موجودا في الخارج
حاصل الدليل الاول منهما على النظم القياسي هكذا الشئ من حيث العوارض الذهنية تترتب عليه الآثار
الخارجية وكلما تترتب عليه الآثار الخارجية يكون موجودا خارجيا فينتج ان الشئ من حيث العوارض الذهنية
يكون موجودا خارجيا فيه انه ان اردتم بالآثار الخارجية الآثار التي تكون خارجة عن المشاعر فنظم ان الشئ
من حيث العوارض الذهنية لا تترتب عليها الآثار الكذائية على انه ينافي ما سبق من ان المراد بالآثار
الخارجية آه ما هي بالمعنى الاعم لا بالمعنى الاخص اعني ما يكون خارجا عن المشاعر وان اردتم بها الآثار الخارجية
بالمعنى الاعم فهي كما توجد في الشئ من حيث العوارض الذهنية توجد في الاعتبار الاول اي الشئ من حيث هو هو
ايضا فينبغي ان يكون هو ايضا موجودا في الخارج فان قيل ان المراد بالآثار الخارجية الآثار المخصوصة
التي لها دخل في تمييز الشئ عن غيره عند الذهن وهي لا توجد الا في الشئ من حيث العوارض الذهنية اي
مرتبة القيام دون الشئ من حيث هو هو الذي هي مرتبة المعلوم يطالب البرهان على الفرق ودعوى
البداهة كيف يسلمها الخصم وحاصل الثاني ان الذهن اي النفس اذا حصل فيه شئ واعتبر معه الاقتران بالعوارض الذهنية

يكون في تلك الشئ صفة منضمة مع النفس فيكون اتصافها بها انضماميا لانه عبارة عما يكون فيه وجود الصفة منضما
مع الموصوف فيكون في تلك الشئ ح موجودا في الخارج كما ان النفس التي هو منضم معها موجودة فيه بناء على
ان الاتصاف الانضمامي يستدعي وجود حاشيتيه ولا يخفى ما فيه اما اولا فبانا لا نسلم ان الاتصاف الانضمامي
مطلقا يستدعي وجود حاشيتيه في الخارج نعم الاتصاف الانضمامي الخارجي يستدعيه لكن لا نسلم ان اتصاف النفس
بذلك الشئ اي الصورة الذهنية اتصاف انضمامي خارجي فان من اين القول بخارجية الصورة كيف تقول
ان انضمامها معها انضمام خارجي وان وجه كلام المحشي بان هذا الانضمام مما لم يجز ان يكون ذهنيا والا
يكون الانضمام المذكور في النفس اذ ظرف الانضمام الذهني لا يكون الا النفس فيكون للنفس نفس يكون قائمة
بها وهذا كما ترى لا بد ان يكون خارجيا فيكون تلك الصورة موجودة في الخارج بناء على ان الاتصاف
الانضمامي الخارجي يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج فضمير هو في قول المحشي وهو يستدعي آه يرجع
الى اتصاف الذهن به لا الى الاتصاف الانضمامي حتى يرد ما اورده المورد نقول في جوابه ان قولكم انه لم
يجز ان يكون هذا الانضمام ذهنيا لا بد ان يكون خارجيا ممنوع اذ الانضمام يتصور على انحاء الاول ان يكون
كل من المنضم والمنضم اليه موجودا في الخارج والثاني ان يكون كل منهما موجودا في الذهن والثالث
ان يكون المنضم موجودا في الذهن والمنضم اليه في الخارج واما عكسه فلم يوجد والاول يستدعي وجود الحاشيتين
في الخارج والثاني في الذهن والثالث في نفس الامر الجامعة للذهن والخارج فلا يلزم من عدم كون الاتصاف
ذهنيا كونه خارجيا لم لا يجوز ان يكون من القسم الثالث فلا يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج حتى يلزم
منه ان يكون الصورة الذهنية موجودة فيه بل انما يستدعي وجودها في نفس الامر والواقع ولا شناعة فيه اذ هو
متحقق آه فان المنضم اليه اي النفس موجود في الخارج الذي هو فرد لنفس الامر والمنضم اي الصورة موجودة في
الذهن الذي هو فرد آخر لها فلا يثبت ما ادعاه المحشي من كون الصورة الذهنية موجودا خارجيا واما ثانيا
فبان في كلامي المحشي منافاة اذ يفهم مما سبق ان وجود الشئ من حيث العوارض الذهنية في الخارج بالمعنى
الاعم والدليل الذي اورده المحشي ان تم لدل على وجوده بالمعنى الاخص اي الخارج عن المشاعر اذ على تقدير
اخذ الوجود الخارجي بالمعنى الاعم للشئ المحيث بالعوارض الذهنية لم يكن ظرف الحاشيتين واحدا مع ان كلا

دال على اتحادهما فيهما واما ثالثا فبان النفس ان كانت متصفة بالشئ كان فى تلك الشئ حالا فيها
ومتشخصا بالتشخص الذهنى وحلول الشخص مستلزم لحصول الطبيعة التى هى نفس الشئ الذى هى
مرتبة المعلوم فاتصف الذهن بها ايض فيستلزم خارجية الشئ المعلوم بناء على ما قال المستدل من
ان الاتصاف الانضمامى يستدعى وجود الحاشيتين فى الخارج فتامل قوله هو الاعتبار الاول اى
الشئ من حيث هو قوله لا العين الخارجى لانتفائه مع بقاء العلم ولو كان معلوما بالذات لم يكن ذلك
بناء على اتحادهما قوله ولا الصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية فانها علم لا معلوم قوله
وان العلم الحصولى آه معطوف على قوله ان المعلوم بالذات فيكون الحاصل انه بهذا التفصيل ظهر لك
ان العلم الحصولى علم حقيقى لان العلم الحقيقى عبارة عما يكون مبدأ لانكشاف حقيقة المعلوم ومن
البين ان الصورة الذهنية التى هى علم حصولى يكون مبدأ لانكشاف حقيقة المعلوم اى الصورة
من حيث هى بانها جوهر او عرض بسيط او مركب الى غير ذلك فيكون علما حقيقيا البتة كما يكون
العلم الحضورى علما حقيقيا ويرد عليه ما قال عمى قدوة المحققين المتاخرين من انه كيف يكون العلم
الحضورى علما حقيقيا مع انه اضعف مدارج العلوم فانه لا ينكشف به المعلوم حق الانكشاف فان النفس
وان كانت حاضرة عندها لكن لا ينكشف بهذا الحضور انها جوهر او بسيط عرض او مركب وعلى تقدير
التركيب من اية مقولة من المقولات وكذا لا ينكشف حال الصورة التى فيها بانها باى نمط هى حاصلة
فيها او قائمة بها وكذا الملكات الحسنة او الردية التى فيها لا تنكشف لديها الا بعد التفحص البالغ
قوله من خصص العلم الحقيقى بالعلم الحضورى فكانه توهم آه لما توهم المخصص ان المعلوم بالذات
للعلم الحصولى العين الخارجى وللعلم الحضورى النفس وصفاتها الانضمامية ذهب الى ان العلم الحصولى
لا يكون علما حقيقيا كيف ولو كان كذلك لا نتفى بانتفاء العين الخارجى بناء على اتحاد العلم مع المعلوم
بالذات مع انه ربما ينتفى المعلوم الخارجى ويبقى علمه وخص العلم الحقيقى بالعلم الحضورى اذ هو ينتفى
بانتفاء معلومه وعلم انه اشار المحشى بقوله فكانه توهم الى ضعف قول المخصص وقدم وجهه لما مر
ان ليس معلوم العلم الحصولى الا الشئ من حيث هو دون العين الخارجى حتى لا يكون العلم الحصولى

علما حقيقيا قيل ان المخصص لعله ظن ان العلم الحقيقى ما يكون المعلوم فيه بنفسه منكشفا والحضورى لما كان
كذلك يكون علما حقيقيا دون الحصولى فان انكشاف معلومه فيه بواسطة الصورة لا بنفسه فتامل
قوله ويظهر لك ان العلم والمعلوم فى الحصولى متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار لان الصورة
التى تحصل فى الذهن اذا اعتبرت من حيث هى تكون معلومة واذا اعتبرت من حيث اقترانها
بالعوارض الذهنية تكون علما حصوليا فذاتهما واحدة وهى الصورة وانما التغاير بينهما بالاعتبار
فى المصداق وانما قيدنا التغاير الاعتبارى بالمصداق لدلالة كلام المحشى الآتى وهو قوله فقد اشتبه
عليه آه قوله كما انهما اى العلم والمعلوم فى الحضورى متحدان ذاتا واعتبارا لا تغاير بينهما قط قوله
ومن ظن آه حاصل الظن ان العلم الحصولى عبارة عن مجموع المعروض والعوارض الذهنية فيكون
كلا والمعلوم عبارة عن المعروض فقط فيكون جزء والجزء يكون مغاير الكل بالذات فلا محالة يكون
بين العلم الحصولى ومعلومه تغاير بالذات قوله فيلزم آه هذا جواب للظن حاصله انا نعلم قطعا ان
العلم حقيقة محصلة حاصلة من غير اعتبار المعتبر فلو كان ما صدق عليه الكيفية العلمية مركبا من المعروض
والعوارض الذهنية لم يبق حقيقة محصلة اذ المعروض قد يكون داخلا تحت مقولة الجوهر مثلا
والعوارض من مقولة اخرى فيكونان متباينين لان المقولات لما كانت متباينة يكون الداخل
تحت احدها مباينا لما هو داخل تحت اخرها لا محالة فيكون المركب منهما اعتباريا لا حقيقيا والا
يلزم ان يكون الماهية الحقيقية الواحدة داخلة تحت المقولات اى الاجناس العالية وهذا كما ترى
على انه لا بد فى التركيب الحقيقى من التناسب بين الاجزاء واين التناسب بين المتباينات ولا يخفى
ما فيه فان امتناع دخول الماهية الواحدة تحت الاجناس انما هو لو كانت الاجناس اجزاء لها وهو فيما
نحن فيه ممنوع لم لا يجوز ان يكون العوارض التى فرضت جزءا بحيث يكون الاجناس عارضة لها فلو تركب العلم
من الجوهر مثلا وهذه العوارض لم يلزم دخوله تحت الاجناس العالية ولا نسلم ان مناط التركيب على التناسب
بين الاجزاء بل على التوحد الحلولى وهو قد يوجد بين المتباينات بل هو اوثق فى بعضها مما هو
فى الداخلات تحت مقولة واحدة فان حلول العرض فى الجوهر اوثق مما هو فى حلول الجوهر فى الجوهر

فان الحال العرضي في مرتبة الطبيعة والتشخص محتاج الى المحل بخلاف الحال الجوهري فانه في مرتبة التشخص
فقط محتاج الى المحل دون مرتبة الطبيعة فتامل **قوله** مع ان مناط آه حاصله انا نعلم بالضرورة ان
المعروض متى حصل في الذهن واقترن بالعوارض الذهنية صار في تلك المرتبة منشأ للانكشاف فيكون
علما لانه عبارة عنه فلا دخل للعوارض ح في الكاشفية بان يكون جزأ للعلم **قوله** ومن عم الزاعم
المحقق الطوسي وتبعه المحقق الدواني ومرزا جان فانهم زعموا ان التغاير بين العلم والمعلوم
في الحضوري تغاير اعتباري حاصل من اعتبار الذهن فان في علم النفس بذاتها وصفاتها الانضمامية
الذي هو علم حضوري يكون النفس وصفاتها الانضمامية من حيث انها حاضرة عند المجرد
اي النفس علما ومن حيث انها مجردة حضرت عند المجرد معلومة فان قلت ان كلام المحقق
الدواني في الحاشية القديمة من ان النفس في علمها بذاتها من حيث انها حضرت عند مجرد عاقل من حيث
انها مجردة حضرت عند مجرد معقول يدل على التغاير بين العالم والمعلوم في الحضوري دون العلم والمعلوم فكيف
يصح انتساب التغاير بين هذين اليه قلت من تصريح المحقق الدواني التغاير الاعتباري بين العالم والمعلوم
في الحضوري يفهم التغاير الاعتباري بين العلم والمعلوم فيه ايضا ضمنا بناء على ان منشأ التغاير الاعتباري
بين العالم والمعلوم انما هو تحقق الحيثيتين هو لما يوجد في العلم والمعلوم الحضوري تحقق التغاير الاعتباري
بينهما ايضا البتة لاستلزام تحقق ما هو منشأ الشي تحققه فصح انتساب التغاير بين العلم والمعلوم في الحضوري
ح الى المحقق الدواني لفهمه من كلامه ضمنا **قوله** كتغاير المعالج والمعالج في الامراض النفسانية كالبخل
والحسد فان المعالج بالكسر انما هي النفس من حيث ان لها القوة الفعلية للمعالجة والمعالج بالفتح هي
من حيث انها لها القوة الانفعالية لقبول المعالجة وانما قيدنا الامراض بالنفسانية اذ في معالجة
النفس لامراضها البدنية كالصداع والسعال يكون التغاير بين المعالج والمعالج بالذات اذ المعالج
بالكسر النفس والمعالج بالفتح البدن **قوله** فقد اشتبه عليه آه توضيحه ان التغاير بين المعالج بالكسر والمعالج
بالفتح انما هو بحسب المصداق اذ مصداق المعالج بالكسر من يعالج غيره ولو غيرية اعتبارية ومصداق
المعالج بالفتح من يقبل العلاج من الغير ولو غيرية كك ولا شك في تغايرهما والتغاير الذي يعتبره الذاهن

بين العلم والمعلوم من جهة الحيثية انما هو بعد تحققهما فعلى الزاعم بالتغاير الاعتباري بين هذين
اشتبه التغاير المصداقي بالتغاير الذي بعد التحقق حيث قال ان هذا التغاير كتغاير المعالج
والمعالج مع انه ليس كك اذ التغاير بين العلم والمعلوم انما هو بعد تحققهما وفي المعالج والمعالج
بحسب المصداق الا ان يقال ان قصد الزاعم بتشبيه هذا التغاير بالتغاير بين المعالج والمعالج
التشبيه في مجرد اعتبار التغاير وان كان بين الاعتبارين فرق فان التغاير بعد التحقق
وفي المعالج والمعالج في المصداق **قال الشارح** او في آلاتها عطف على قوله في ذات المدرك
قال الشارح كما في علمها اي علم النفس بالمحسوسات فعلمها بها لا يكون الا باستعانة الحواس
من السمع والبصر والذوق والشم واللمس التي هي الحواس الظاهرة ومن الحس المشترك والوهم اللذين
هما من الحواس الباطنة **قوله** اراد بعلم الباري عز شانه علمه الاجمالي الذي هو صفة الكمال و
عين الذات مط سواء كان علمه بذاته او بغيره اذ منشأ هذا العلم ليس الا ذاته فقط وهذا هو المحل
قوله الآتي ضرورة ان آه بخلاف علمه التفصيلي فان منشأه في علمه بالممكنات ليس الا الممكنات
فيكون عينا لها لا له فلا يكون صفة كمال له تعالى فما قال بعض الافاضل من ان حاصل كلام المحشي ان
علمه الاجمالي بذاته تعالى عين المدرك بالفتح لان المدرك فيه ليس الا ذاته وعلمه التفصيلي بسلسلة
الممكنات غير المدرك بالفتح لان المدرك فيه ليس الا الممكنات وهي غيره تعالى فمدفوع لان العلم
التفصيلي لا يكون غير المدرك بالفتح بل عينه ثم ما قال ذلك البعض ثانيا من انه لو اراد الشارح
علمه الاجمالي في الموضعين لصار المعنى ان علمه الاجمالي بذاته عينه وهو بسلسلة الممكنات غيره هذا
فاسد ضرورة ان علمه الحقيقي بذاته وبغيره عينه فكيف يصح قوله ان علمه بذاته عينه وبغيره كسلسلة الممكنات
غيره افحش من الاول اذ الكلام آه في عينية العلم للمدرك بالفتح وغيريته فغيرية علمه الاجمالي لسلسلة
الممكنات له تعالى لا يضر المقصود اذ هو مغاير للمدرك بالفتح الذي هو الممكن قطعا فتامل **قوله**
والحاصل ان آه توضيحه انه لما كان منشأ العلم الاجمالي للواجب ذاته تعالى لا بد ان يكون في علمه
بذاته ذاته حاضرة عنده تعالى بلا واسطة والا يكون الواسطة منشأ للانكشاف دون ذاته وهف

فيكون هذا العلم عين المدرك بالفتح قطعا فلا يكون الا علما حضوريا اذ الحضوري هو عبارة عن حضور المدرك بالفتح بلا واسطة عند المدرك بالكسر وفيه يكون العلم عين المعلوم من دون تغاير اصلا وعلمه الاجمالي بسلسلة الممكنات عبارة عن كون ذاته منشأ لانكشافها بان تكون مرآة لها في انكشافها فيكون ذاته مع معلومة بالذات والممكنات معلومة بالعرض بواسطة والممكن غير الواجب عز اسمه فيكون هذا العلم الاجمالي الذي هو عينه تعالى غير المدرك بالفتح اي الممكن فمراد الشارح من المدرك في قوله عين المدرك المدرك بالذات ومن الضمير الذي في قوله او غيره الراجع الى المدرك المدرك بالعرض لا يقال ان العلم الاجمالي للواجب بالممكنات علم حضوري فيكون عينا لها اذ في العلم الحضوري يكون العلم عين المعلوم عينية بحتة بلا تغاير ولو بالاعتبار والعلم الاجمالي عين له تعالى فيلزم منه ان يكون الواجب متحدا بالممكنات وعينا لها ومن البين ان ما يكون عينا لما هو عين للشيء يكون عينا للشيء البتة لانا نقول لا نم ان مرادهم من كون العلم عين المعلوم في العلم الحضوري العينية في جميع انحائه بل في بعض انحائه وهو علم المجردات بانفسها وصفاتها الانضمامية دون علمه الاجمالي للممكنات ولئن سلمناه فنقول ان مرادهم من العينية عينية العلم مع المعلوم بالذات دون المعلوم بالعرض ولا شك ان الممكنات معلومة له تعالى بالعرض فلا يكون علمه الاجمالي متحدا معها وعينا لها على ان كلام المحشي في شرحه للرسالة القطبية المعمولة في التصور والتصديق دال على ان المراد من العلم في مقام العينية الحاضر عند المدرك دون ما به الانكشاف فلا ضير في ان علمه الاجمالي الذي منشأه ذاته مغاير للمعلوم الذي هي الممكنات على كل تقدير لا يلزم اتحاد الواجب بالممكن لان مناطه على اتحاد العلم بالمعلوم الممكن اذ قد بطل بطلان ما هو المنوط عليه ومن ههنا يندفع ما قد يورد على العلم الاجمالي للواجب بالممكنات بان علمه تعالى لها حضوري وفيه يكون العلم عين المعلوم البتة فيلزم منه عدم علمه تعالى قبل وجودها اذ انتفاء احد العينين يستلزم انتفاء العين الآخر مع ان علمه تعالى لا يتوقف على وجود المعلوم وايضا يلزم زيادة صفة العلم عليه تعالى لان العلم اذا كان عينا للمعلوم الذي هو الممكن يكون مغايرا له تعالى لان الواجب والممكن متغايران فما يكون عينا لاحد المتغايرين كيف يكون عينا للآخر بل نرد اعلية ايضا يلزم استكمال الواجب في صفته اي العلم الى الغير الذي هو الممكن

المغاير له تعالى ووجه الاندفاع ظاهر لا يخفى على من له ادنى تامل **قوله** كما يتوهم من كلام السيد ابي الفتح حيث قال لا يجوز فتح الراء آه في المدرك لاستلزامه رجوع هذا التعميم الى احد التعميمين الاولين فمن جوز فيه الفتح لم يكن مدركا **قوله** فان المراد آه دليل لقوله ليس عين التعميم الثاني حاصله ان هذا التعميم اي قول الشارح سواء كانت عين المدرك آه ليس عين التعميم الثاني وهو قوله سواء كانت تلك الصورة غير الصورة الخارجية آه لان المراد من الغيرية في هذا التعميم الغيرية بالذات فيكون حاصل قوله او غيره آه الصورة العلمية تكون مغايرة للمدرك بالفتح بالذات في علمه تعالى بسلسلة الممكنات فان علمه عين ذاته ولا شك ان ذاته مغايرة للممكنات التي هي معلومات تغايرا بالذات فيكون علمه ايضا مغايرا لها البتة لان غيرية احد العينين للشيء عين غيرية العين الآخر وفي التعميم الثاني ما يشمل الاعتبارية فان العلم الحصولي الذي هو غير الصورة الخارجية قد يكون مغايرا لها بالذات كما في التصور بالوجه وبوجهه وقد يكون مغايرا لها بالاعتبار كما في التصور بالكنه وبكنهه فاين رجوع هذا التعميم الى التعميم الثاني **قوله** واما اذا قرئ اي المدرك بالكسر فلا يخرج عن حزازة هذا ايضا رد على ما اختاره السيد ابو الفتح من ان المدرك آه كالاولين بكسر الراء حاصل الحزازة انه لو اريد من العلم آه العلم الاجمالي فلا يصح حكم الشارح بان علمه تعالى بالممكنات غيره تعالى اذ علمه لها ايضا عينه كما ان علمه بنفسه عين له ولو اريد العلم التفصيلي فعلم الواجب والممكن سيان فان العلم التفصيلي للواجب تعالى بذاته كما يكون عينه تعالى وبغيره غيره تعالى كذلك علم الممكن بنفسه يكون عينه وبغيره غيره فما وجه تخصيص المغايرة والعينية بعلم الواجب دون الممكن الا ان يقال انه اراد من العلم في علم الواجب بنفسه علمه الاجمالي وفي علمه بالممكنات علمه التفصيلي او يقال انه اراد في كلا الموضعين العلم التفصيلي وذكر علم الواجب ليس للتخصيص بل للتمثيل ولو سلمناه فوجه التنبيه على دفع توهم ان علمه التفصيلي فقط سواء كان بنفسه او بالممكنات عين ذاته المدركة كالعلم الاجمالي **قوله** اعلم ان للواجب تعالى علما اجماليا ليس معنى الاجمال آه ما يقع في الحد والمحدود اي كون الصورة الواحدة منحلة الى صور متعددة ولا ما يقع في غير ذلك بمعنى عدم تميز الشيء عند العقل عن جميع ما يغايره بل معناه ان يكون بينك وبين مناظرك مناظرة فاذا تكلم بكلام طويل خطر ببالك جوابه

ثم تفصله شيئا بعد شيء كذا قال المحشي في حاشيته المتعلقة على شرحه للرسالة القطبية يعني لما لم يصح
ارادة الاجمالي بالمعنيين الاوليين في العلم الاجمالي للواجب تعـ لان في اولهما لابد من التفصيل المنحل الى صور
متعددة وهو لا يمكن آه لان الواجب لما كان بسيطا لا شائبة فيه للتكثر كيف يكون علمه الذي هو عينه
تكثر وفي الثاني نقص فلا يليق بجنابه تعـ فيراد معنى الثالث وهو الذي اشار اليه المحشي بقوله ان يكون عندك
آه ثم اعلم انه ليس مراد المحشي من هذا القول المفهوم منه بحسب الظاهر من ان كيفية علمه الاجمالي كيفية الجواب
الذي يخطر ببالك اذا تكلم بكلام طويل فيكون حاصل الكلام ح ان في الواجب تعـ ملكة لاستحضار مقدمات
مخزونة يتعلق بها الاجمال كما يكون عندك ملكة الجواب لسؤال السائل اذا تكلم بكلام طويل يخطر ببالك
ثم تفصله شيئا بعد شيء اذ على هذا التقدير لم تتميز المعلومات عنده تعـ فكيف يليق بجنابه تعـ بل مراده تمثيل
والتشبيه بان الاجمال ثمه مثل الاجمال في ما خطر ببالك آه في ان ثمه امرا واحدا هي الذات الواحدة
منشأ للانكشاف كما في الاجمال الذي يخطر ببالك في جواب سؤال سائل تكلم بكلام طويل ثم تفصله شيئا
بعد شيء وان كان بين الاجمالين فرق فان في الله تعـ في علمه الاجمالي منشأ الانكشاف الكثير بكله اجمع على سبيل الامتياز
دون الثاني فان قيل ان ذات الله تعالى مباينة للممكنات فكيف تكون منشأ لانكشافها على سبيل الامتياز او الانكشاف
انما يكون من اتحاد ما به الانكشاف للمنكشف فان كان بينهما اتحاد بالذات يكون الانكشاف تاما وان كان بالعرض يكون
النقص واذ ليس الواجب متحدا بالممكنات من جهة فكيف يكون منشأ الانكشاف فنا فيها قلنا يمكن ان يكون على
الامتياز بان يقال ان لذات الباري تعالى خصوصية علحدة علحدة مع كل واحد واحد من الممكنات به ينكشف
الممكنات عنده على طريق الامتياز والتفصيل ولا يخفى ما فيه فان هذا انما يتم لو كانت الخصوصيات نسبة متمايزة مع انها
كلك اذ امتيازها اما بنفسها فتكون هي منشأ للانكشاف لتساوق التمايز للعلم فلم يكن ذاته تعـ ح
منشأ للانكشاف هف او بنفس ذاته تعـ فيكون منشأ للانكشاف وقد كان الكلام فيه او بالممكن
فيلزم الدور او بارتباطات اخرى ح نقل الكلام اليها فيتسلسل فهو مبدء للعلم التفصيلي آه لانه لما كان علمه
الاجمالي عينا للواجب الذي هو مبدء للعلم التفصيلي وخلاقا للموجودات الذهنية والخارجية كان علمه الاجمالي
مبدء له وخلاقا لها واللام في العينية قوله وهو العلم الحقيقي لانه العلم حقيقة وبه ينكشف المعلوم

قوله وتحقيقه على ما الهمني ربي بفضله ومنه ان للممكن جهتين جهة الوجود آه توضيحه ان الممكن عبارة عما
يساوي وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته ففيه جهتان جهة الوجود والفعلية وجهة العدم واللافعلية
وهو بحسب الجهة الاخيرة لما لم يصلح ان يتعلق به العلم اذ هو بهذه الجهة معدوم والعلم امر وجودي فلا يتعلق
الا بجهة وجوده تعين ان لا يتعلق به العلم الا من الجهة الاولى اي جهة الوجود وهي الجهة الالهية سبحانه عز شانه
لان وجود الممكن اي ممكن كان عين وجود الواجب تعـ فعين علم الواجب تعـ نفسه علم الممكنات بجميعها
ايضا اذ في علمه بنفسه يكون وجوده حاضرا عنده فيكون وجود الممكنات ايضا حاضرا عنده تعـ بناء على
عينية وجودها لوجوده تعـ وحضور المعلوم عند العالم هو العلم به فيكون هو تعـ عالما بها ايضا فينطوي
في علمه تعـ بذاته علمه تعـ بالممكنات ايضا بحيث لا يعزب عنها شيء قال المحشي في حاشيته المنهية
قد سنح لي على ان وجود الممكن قائم بذاته وواجب لذاته دليل شريف هو انه لو كان وجود الممكن قائما
به فاما ان يكون اتصافه انضماميا او انتزاعيا وعلى الاول يلزم ان يكون قبل الوجود موجودا ضرورة
ان الاتصاف الانضمامي يتوقف على وجود الموصوف وعلى الثاني لابد له من منشأ الانتزاع هو الوجود
حقيقة فينتقل الكلام اليه وبهذا الدليل يثبت كثير من المطالب العالية كعينية الوجود في الواجب لذاته
واختصاص الايجاد به جل وعلا وشمول علمه وقدرته تعـ انتهى ثم اعلم انه لما كان في تقرير الدليل المذكور في الحاشية
المنهية لاثبات كون وجود الممكن بعين وجود الواجب تعـ اجمال واغلاق وترك لبعض الشقوق فلابد علينا
ان نفصله باي وجه بحيث يحتوي لجميع الشقوق فاستمع ان الوجود الخاص الحقيقي الذي هو مناط الموجودية
للاشياء الممكنة النفس الامرية لو لم يكن عينا للواجب عز شانه لا يخ اما ان يكون عينا لماهيتها الكلية او جزءا
لها او منضما معها او منتزعا عنها او منفصلا عنها وعلى الاوليين يلزم ان يكون الكلي جزئيا اما على الاول
فظ لان مناط الجزئية التشخص وهو لما كان عينا للماهية الكلية بناء على مساوقته للوجود الخاص
الذي فرض انه عين لها كانت تلك الماهية الكلية جزئيا البتة واما على الثاني فلان جزئية الوجود
الخاص للمهية يستلزم جزئية التشخص لها بناء على مساوقتهما وجزئية التشخص للمهية يستلزم ان يكون
تلك الماهية متشخصة وجزئية وعلى الثالث يلزم ان يكون للمهية الممكنة وجود قبل وجودها اذ الانضمام

يقتضي سابقية وجود المنضم اليه على وجود المنضم فذلك الوجود اما ان يكون عين الوجود الذي فرض انه
صفة انضمامية فيلزم الدور او غيره فيتسلسل وعلى الرابع لابد ان يكون له منشأ فيكون هو الوجود
حقيقة لانه مناط الموجودية ويلغو الامر المنتزع والمنشأ لايخ اما ان يكون الواجب وغيره على الاول
يثبت المط من كون الوجود الخاص للممكن عين الواجب وعلى الثاني يلزم التسلسل المستحيل وعلى الخامس
يثبت المط ايض لانه لابد ان يكون الوجود ح متقدما على الماهية الممكنة لانه مناط الموجودية والمناط
يجب ان يكون متقدما على المنوط فيكون علة لتلك الماهية لان العلة عبارة عما هو مناط وجود
عليه للشيء ومن البين ان علة الممكنات ليس الا وجود الواجب جل شانه فيكون الوجود الحقيقي للممكن
ح هو الواجب عز اسمه انتهى توضيح الدليل على طبق غرض المحشي ثم لما توجه الاعتراض على الاستحالة
المذكورة في الشق الرابع من لزوم التسلسل على تقدير كون الوجود الخاص غير الواجب جل شانه بان
التسلسل تسلسل في الانتزاعيات وهو جائز عندهم عدل البعض عن تلك الاستحالة الى استحالة
اخرى وهو لزوم كون الامر الانتزاعي الذي هو تابع لانتزاع المنتزع واعتبار المعتبر منشأ
لموجودية الاشياء النفس الامرية التي ليست تابعة لانتزاع المنتزع واعتبار المعتبر هذا كما ترى لا يبعد
لايخ الدليل عن الخلل فانه مع قطع النظر عن كون احتمال الوجود الخاص الحقيقي منفصلا باطلا لانه لابد له
ممكن ممكن عنه تع من تميز كل واحد واحد منه والا يلزم الترجيح بلا مرجح في صدور ممكن عنه تع دون
الممكن الآخر والتميز لايمكن ح لانه اما ان يكون بالنظر الى ذات الممكن فتبطل المساوقة التي ثبتت عندهم
بين التميز والوجود الخاص الذي فرض انه منفصل عنه فان الامر المنفصل عن الشيء لايكون بالنظر الى ذاته
واما ان يكون بالنظر الى شيء آخر مغاير لذاته فيلزم الترجيح بلا مرجح لانه ما الوجه في تخصيصه بممكن
دون ممكن آخر لايثبت المدعى فان الدليل لايدل الا على ان الوجود الخاص المنفصل امر متقدم وعلة
دون ان يكون علة فاعلية حتى يتم الدليل واما قولكم ان علة الممكنات ليس الا وجود الواجب
فممنوع ان اريد بالعلة العلة الفاعلية ومسلم ان اريد مطلقة العلة لكن لايفيد المط ثم اعلم انه
يرد على المحشي مع قطع النظر عن اضطراب في رايه فانه مصرح بان الوجود الخاص الحقيقي للممكن

وجود الواجب في بعض المواضع من حاشيته المتعلقة على شرح المواقف ان مصداق الانتساب الى
الواجب بذاته ايرادات اما على ما هو مصرح ه فبوجوه من لزوم وجوب الممكنات لان مصداق
وجود الممكن لما كان واجبا كان انعدام الممكن ممتنعا بالذات وهذا هو الوجوب واتحاد الواجب
والممكن بناء على عينية وجود الممكن لوجود الواجب تعالى وكون الواجب قابلا للعدم لانه
لما كان وجود الواجب عين الوجود الممكن بالذات الذي هو قابل للعدم يكون هو ايض قابلا
للعدم والا انتفى العينية وكون الممكن علة لنفسه لان وجود الواجب علة للممكن وهو لما كان عين
وجود الممكن يكون الممكن علة لنفسه والا لم يبق العينية وكون وجود الواجب علة لذاته لانه علة للممكن
ووجود الممكن لما كان عين وجود الواجب جل شانه يكون وجود الواجب علة لنفسه ايض بناء على
عينية وجوديهما وكون الممكنات متشخصة بتشخص واحد فان وجوداتها الخاصة لما كانت واحدة
بناء على انها عبارة عن وجود الواجب الذي هو واحد بالشخص كانت تشخصاتها التي هي مساوقة لوجوداتها
الخاصة ايض واحدة وكون علم ممكن كزيد عين بكر مثلا لان مناط العلم ليس الا وجود المعلوم ووجود
الممكن ليس الا وجود الواجب بالنسبة الى جميع الممكنات على السوية وحمل ممكن على ممكن آخر بالتحقق
معنى الحمل اذ مناط الاتحاد ولاشك في تحققه اذ وجود الممكنات ح وجود الواجب عز اسمه واما على ما هو
مصرح في حاشيته على شرح المواقف فبان الانتساب المذكور لايخ اما ان يكون صفة للواجب
او للممكن وعلى الثاني فاما ان يكون هذا الاتصاف اتصافا انضماميا او انتزاعيا وكلاهما
باطلان بالدليل الذي سبق وعلى الثاني فاما ان يكون هذا الاتصاف اتصافا انضماميا فوجود
كل ممكن يكون عبارة عن انتساب خاص قائم بذاته تع ولما كانت صفاته قديمة غير منفكة احدها
عن الاخرى يلزم منه قدم الممكنات وتلازمها وان كان انتزاعيا فلابد له من منشأ ينتهي بالآخرة
اما الى الذات او الصفة وقد بطلا وقد بقي خبايا في زوايا المقام فعليك بالتامل حاصل قوله
في الحاشية المنهية المذكورة وبهذا الدليل يثبت كثير من المطالب العالية آه ان مصداق الوجود
الحقيقي في الواجب لما كان نفس ذاته بدون دخل الغير لابد ان يكون وجوده عينه فيختص الايجادية

تعالى لان الممكن يكون فى ذاته جهة العدم ايضا فيكون معنى وما المعدوم لا يفيد الوجود فالكل بحسب قدرته وكون
علمه تعالى شاملا لجميع الممكنات لان مناط العلم ليس الا الوجود والفعلية وهو راجع اليه تعالى وههنا كلمات شريفة
طويناذكرها مخافة للتطويل **قوله** ويعينك على فهم ذلك آه اشارة الى دفع ما قد يستبعد من ان العلم
الاجمالى للواجب الذى هو واحد بسيط ايضا واحد بسيط لان بساطة احد العينين عين بساطة العين الآخر
والواحد البسيط لا يمكن ان يكون منشأ لانكشاف الكثير فكيف يكون علمه الاجمالى منشأ لانكشاف الكثير
بالاجمال وذلك حاصل الاوصاف الانتزاعية مع موصوفاتها فانه كما يصح ان يكون الموصوف واحدا بسيطا
يترتب عليه الآثار الكثيرة المتنوعة من كل جهة بحسب صحة انتزاع اوصاف امور متكاثرة متخالفة كالكرة
فانها يترتب عليها الآثار المتخالفة بحسب انتزاع الدوائر المختلفة عنها فهذه الاوصاف الكثيرة لها وجود قائم
مقام الوجود الخارجى فى ترتب الآثار وبحسبه لا امتياز بينها وبين موصوفاتها كذلك يصح ان يكون
الامر الواحد البسيط منشأ لانكشاف الامور الكثيرة بحسب نسبته الى المعلومات الكثيرة **قوله** واما العلم
التفصيلى اى للواجب بالممكنات الذى هو عبارة عن علمه بها بعد ايجاده لها مطابقا لعلمه الازلى
علم حضورى سواء كانت الممكنات موجودات خارجية او صورا ذهنية اعم من ان تكون حاصلة فى الآلات
العالية او السافلة لا يقال ان علمه الاجمالى بالممكنات ايضا علم حضورى فما الوجه فى تخصيص المحشى بالحضورية
فى علمه التفصيلى لانا نقول ان ذكر المحشى للحضورى فى علمه التفصيلى ليس للتخصيص بل للتوضيح اذ فى حضوريته
نوع خفاء فلازالته ذكره بخلاف علمه الاجمالى فانه لما كان فيه كل من العالم والمعلوم بالذات العلم عين
الآخر من جميع الوجوه يكون علما حضوريا بلا مرية لا خفاء فيه يحتاج فى ازالته الى التوضيح ولعل قول من قال
ان ذكر الحضورى فى العلم التفصيلى للتخصيص لان العلم الاجمالى ليس حضوريا ولا حصوليا لانه ليس بحصول الصورة
ولا بحضورها بل بحضور ما هو جاعل وخالق مبنى على انه اخذ الصورة المعتبرة فى تعريف العلم بمعنى ما يبقى بعد حذف
المشخصات عنه والا فلا وجه له قال فى الحاشية المنهية اعلم ان العلم التفصيلى للواجب عين ما اوجده فى الخارج
ومراتبه اربع احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل فى الشريعة وبالعقل الكل عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء
والقلم حاضر عنده تعالى مع ما هو مكنون فيه وثانيها ما يعبر عنه فى الشريعة باللوح المحفوظ وبالنفس الكلى عند الصوفية

عه افادهٔ مولانا عبد الحی ١٢

وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح حاضر عنده تعالى مع ما فيه من صور الكليات وثالثها الكتاب المحو والاثبات وهى القوة
الجسمانية التى ينتقش فيها صور الجزئيات المادية وهى النفوس المنطبعة فى الاجسام العلوية فهذه القوى مع ما فيها من
النقوش حاضرة عنده تعالى ورابعها سائر الموجودات الخارجية والذهنية الحاضرة عنده تعالى انتهى تنقيح الكلام انه لما كان
فيضان العقل منه تعالى ولا علمه بما فيه من الصور المعقولات ولا ثم يعلم النفوس الفلكية المجردة مع ما فيها من العلوم والمعارف
الفائضة اذ ثانيا بواسطة العقل ثم يعلم النفوس المنطبعة مع ما فيها لفيضانها عنه تعالى بعد النفوس الفلكية ثم يعلم سائر الموجودات
الخارجية والذهنية التى فاضت عنه تعالى بواسطة الحركات الجزئية التى تنبعث عن القوى الجزئية المنطبعة فى
الافلاك فهذه اربع مراتب للعلم التفصيلى وكل من هذه المراتب تفصيل بالنسبة الى ما فوقه واجمال بالنسبة
الى ما بعده فللمرتبة الاولى تفصيل بالنسبة الى علمه الاجمالى واجمال بالنسبة الى المراتب الثلث الباقية وقس
على هذا وانما سميت القوة الجسمانية بكتاب المحو والاثبات لانه يمحو عنها صورة وتثبت فيها مرة اخرى
قال الشارح وقد يخص آه اعلم انه يفهم من كلام بعض الفضلاء ان حاصل كلام المخصص الذى اشار اليه الشارح
بقوله هذا انه لو لم يخص العلم الذى هو مورد القسمة بالحصولى الحادث بل يعمم يلزم ان يكون الحصولى
والحضورى اللذان هما نوعان للعلم الذى هو مورد القسمة فى البديهى والنظرى منقسمين اليهما لان انقسام المطلق
الى الاقسام انما يكون بانقسام جميع انواعه اليهما مع ان الانقسام اليهما انما يجرى فى الحصولى الحادث
فقط اذ بعضه يكون بديهيا وبعضه يكون نظريا بخلاف الحصولى القديم والحضورى فانهما لا يكونان
الا بديهيين وكما يرد عليه ان بيان وجه التخصيص بهذا النمط انما يتم لو ثبت ان الحصولى القديم والحضورى
يتصفان بالبداهة مع انه ليس كذلك اذ هما كما لا يكونان نظريين لا يكونان بديهيين ايضا كما لا يخفى
ولهذا عدل عنه السيد الزاهد الى بيان آخر لوجه التخصيص حيث قال فى ذيل هذا القول من الشارح اى تخصيص العلم
بالعلم الحصولى ثم تخصيص العلم الحصولى بالحادث او تخصيص العلم بالعلم الحادث ثم تخصيص العلم الحادث بالحصولى
وذلك لان التعليل آه تقريره انه لما قسم العلم الى التصور والتصديق اللذين ينقسمان الى الضرورى
والنظرى لا بد ان يكون مقسما للضرورى والنظرى وان كان بالواسطة فيجب ان يخص بالحصولى
الحادث والا يلزم ان يكون العلم الحضورى والحصولى القديم اللذان هما نوعان لهذا العلم الذى هو مقسم الضرورى

عه مولانا ... ١٢

منقسمين الى الضروري والنظري لان انقسام المطلق الى اقسامه انما يكون بانقسام جميع انواعه اليهما مع انهما لا يكونان بديهيين ونظريين وليس طريق التخصيص الا احد الطريقين اما بان يخص المقسم اولا بالحصولي ثم يخص الحصولي بالحادث او يخص المقسم اولا بالحادث ثم يخص الحادث بالحصولي ولا يكون التخصيص بواحد من الحصولي او الحادث مغنيا عن الآخر بناء على ان النسبة بين العلم الحصولي والعلم الحادث عموم وخصوص من وجه فلابد من ذكرهما اما مادة الاجتماع ففيهما اذ علمنا زيدا مثلا واما مادة الافتراق ففي علمنا بانفسنا وصفاتنا يتحقق العلم الحادث دون الحصولي وفي علم العقول بالممكنات يتحقق العلم الحصولي دون الحادث فان علمها اما قديم اذ مناط قدم العلم وحدوثه قدم العالم وحدوثه فلو كان العالم قديما كان العلم قديما وان كان حادثا يكون العلم حادثا اعم من ان يكون العلم حضوريا او حصوليا آن قيل تعليل الانقسام الى الضرورية والنظرية يقتضي تخصيص المقسم بكل قيد من قيدي الحصولي والحادث فيجب للشارح ان يذكر كلا القيدين في التخصيصين مع انه ذكر احدهما وترك الآخر حيث ردد التخصيص بين الحصولي والحادث بكلمة او فما التوجيه من جانبه يقال ان الشارح لما ذكر الحصولي الحادث معرفا باللام بعد ذكر التخصيص بان ذكر احدهما صريحا والآخر ايماء بجعل اللام فيهما للعهد الخارجي اشارة اليه فيكون المراد بالحصولي المذكور في كلام الشارح الحادث الحصولي وبالحادث الحصولي الحادث لا يقال ان ارادة لام العهد الخارجي كيف يصح اذ لابد فيه ان يكون المعهود مذكورا سابقا وههنا ليس كذلك لانا نقول ان المعهود وان لم يذكر صريحا في نظم الكلام لكنه مذكور حكما بمعونة المقام وهي ان البداهة والكسبية لا يكونان الا في الحصولي الحادث دون غيره وذلك يكفي للعهدية **قال** الشارح معللا بان الانقسام الى البديهي والكسبي انما يجري فيهما اعلم ان الحصر الذي يستفاد من قوله انما يجري فيهما بالنظر الى تقرير بعض الفضلاء انما هو باعتبار مجموع البداهة والكسبية بمعنى ان مجموعهما لا يكون الا في العلم الحصولي الحادث دون غيره فانه لا يتحقق بالنسبة اليه الا احدهما اي البديهية وبالنظر الى تقرير المحشي باعتبار كل واحد من البداهة والكسبية بمعنى ان كل واحدة منهما لا تتحقق الا في الحصولي الحادث دون غيره فانه لا يتحقق فيه احد منهما **قوله** حاصله آه لابد لنا ان نبين اولا معنى التقابل المصطلح واقسامه ثم تقرر التعليل على وجه التفصيل لتوقفه عليه فاعلم ان التقابل المصطلح عبارة عن كون الشيئين بحيث لا يجتمعان في شيء واحد في زمان واحد

من جهة واحدة وهو ينقسم عندهم على اربعة اقسام التضايف والتضاد والعدم والملكة والايجاب والسلب لان المتقابلين اما ان يكونا وجوديين فاما ان يكون تعقل كل واحد منهما بالقياس الى الآخر كالابوة والبنوة او لا كالسواد والبياض او لا يكونا وجوديين فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي كالعمى والبصر او لا يعتبر ذلك كالانسان واللاانسان فيسمى التقابل الاول بالتضايف والثاني بالتضاد وشرطه امكان التوارد من كل من الجانبين على محل الآخر والثالث بالعدم والملكة والرابع بالايجاب والسلب اذا عرفت هذا فنقول لا ريب في تحقق التقابل المصطلح بين البداهة والنظرية اذ هما لا يجتمعان في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة فلابد ان يتحقق بينهما احد الاقسام الاربع المذكورة لكن لما لم يمكن ان يتحقق بينهما تقابل التضايف اذ من المعلوم ان تعقل كل منهما لا يستلزم تعقل الاخرى وكذا الايجاب والسلب لانهما نقيضان لا يرتفعان والبداهة والنظرية ليستا بهذه المثابة لانهما يرتفعان من الاعيان الخارجية مثلا تعين ان يكون بينهما تقابل التضاد او العدم والملكة فالاول على تقدير ان يفسر البداهة بما يحصل باحدى الطرق الخمس المشهورة اذ على هذا تكون وجودية والنظرية ايضا وجودية لانها تفسر بما يحصل بالنظر والثاني على تقدير ان يفسر البداهة بما لا يحصل بالنظر اذ على هذا يكون البداهة عدمية والنظرية التي هي مقابلها وجودية ومن المعلوم ان النظرية تترتب على الفكر الذي هو حركة اختيارية فيوجب الحدوث والحصول والاول ينافي القدم فلا يتصف الحصولي القديم به والثاني ينافي الحضور فلا يتصف الحضوري به واذا لم يتصفا بالنظرية لم يتصفا بالبداهة ايضا اذ اتصافهما بها يستلزم اتصافهما بالنظرية بناء على ان بينهما اما تقابل التضاد وشرطه امكان التوارد من كل من الجانبين على محل الآخر او العدم والملكة والمعتبر فيه صلوح محل العدمي للوجودي لكن لقائل ان يقول انا نختار ان بين البداهة والنظرية تقابل العدم والملكة لكن لا بالمعنى المشهور وهو الذي يكون فيه محل العدمي لشخصه قابلا للوجودي بل بالمعنى الحقيقي وهو الذي يكون صلوحه للوجودي اعم من ان يكون لشخصه او نوعه او جنسه فلم لا يجوز ان يكون مطلق العلم الذي لا ريب في اتصافه بالنظرية جنسا لانواعه ويكون الحصولي القديم والحضوري بحسبه صالحين للاتصاف بالنظرية فح قولنا

انما يتصفان بالبداهة لا يلزم شناعة ويمكن الجواب عنه بانا لا نم ان مطلق العلم جنس لم لا يجوز ان يكون عرضا عاما لما هو تحته على ان صلوح الجنس او النوع المعتبر في تقابل العدم والملكة صلوح النوع او الجنس الموجود في ضمن الشخص الموصوف بالعدم لا صلوحه في ضمن شخص آخر ومن البين ان مطلق العلم الذي يوجد في الحضوري والحصولي القديم لا يتصف بالنظرية والسر فيه ان التوقف على النظر من الاعراض الاولية للحصولي الحادث دون مطلق العلم فكيف يصح ان يقال ان الحصولي القديم والحضوري بحسب مطلق العلم صالحين بالنظرية ليلزم منه انه لو اتصفا بالبداهة لا يلزم شناعة **قوله** يجب تخصيص العلم المنقسم آه يعني لما ثبت ان العلم الحصولي القديم والعلم الحضوري لا يتصفان بالبداهة والنظرية لا بد ان تخصيص العلم المنقسم الى البديهي والنظري اي بواسطة انقسامه الى التصور والتصديق المنقسمين اليهما بالحصولي الحادث اذ لو لم يخصص بل ابقي على اطلاقه لم يكن تقسيم العلم الى البديهي والنظري حاصرا لخروج الحضوري وبعض اقسام الحصولي اي القديم منه لانهما لا يكونان بديهيين ولا نظريين مع ان الظ من التقسيمات الحصر لا يخفى عليك ان سياق كلام المحشي يدل على ان حاصل التعليل لوجه التخصيص الذي بينه هو حاصل التعليل عند الشارح مع ان الظ انه غيره فان الشارح جعل وجه التخصيص نفس الانقسام لا الحصر والمحشي جعل وجه التخصيص الحصر لا الانقسام فتامل **قوله** فهذا الكلام اي كلام شارح المطالع في الرسالة المعمولة في التصور والتصديق يدل على ان انقسام العلم الى التصور والتصديق علة التخصيص اي تخصيص المقسم بالحصولي الحادث فحاصل كلامه ان العلم الذي هو مورد القسمة في التصور والتصديق يجب ان يخصص بالمتجدد اي الحصولي الحادث الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور بل لا بد فيه من الحصول والحدوث ايضا اذ لو لم يخصص المقسم بالحصولي الحادث بل ابقي على اطلاقه فيشمل الحضوري والحصولي القديم ايضا ولم يكن العلم الذي هو مورد القسمة منحصرا في التصور والتصديق مع ان الظ من التقسيمات الحصر وحاصل وجه الملازمة التي بينها بقوله اذ التصور آه ان التصور والتصديق كلاهما يكونان بحدوث الصورة في العقل بناء على ان التصور عندهم عبارة عن حصول الصورة في العقل والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا والمتبادر من الحصول الحدوث والتعاريف تحمل على ما هو المتبادر والعلم الحضوري والحصولي القديم لما لم يكن فيهما حدوث الصورة في العقل لم يمكن ان يكونا

من التصورات التصديقات فلو لم يخصص المقسم بالحصولي الحادث اختل حصر العلم في التصور والتصديق لخروج الحضوري والحصولي القديم اللذين هما فردان لمطلق العلم الذي هو المنقسم عن التصور والتصديق اللذين هما قسمان له وانما اكتفى شارح المطالع باخراج الحضوري من المقسم دون الحصولي القديم مع انه ايضا خارج عنه اعتمادا على الفطن الوقادة وانما حملنا التخصيص الواقع في كلام المحشي علته التخصيص على التخصيص بالحصولي الحادث دون الحصولي المطلق مع ان كلام شارح المطالع ال عليه بالتكلف كما لا يخفى على اولي الالباب لا في لفظ المتجدد والذي صراحة على الحدوث بان اديد به تحقق كل فرد منه بعد العدم كما حمله المحشي في شرحه للرسالة المذكورة بناء على ان التخصيص بالحصولي الحادث هو الظ من سياق كلام المحشي دون مطلق الحصولي على انه على تقدير الحمل على الحصولي المطلق يلزم عدم الفرق بين شارح المطالع والشارح في عدم اختصاص تقسيم العلم بالحصولي الحادث مع ان كلام المحشي ناطق بالفرق بينهما لانه لما نسب عدم اختصاص التصور والتصديق بالحصولي الحادث الى الشارح حيث قال والمحشي لما لم يثبت آه دون شارح المطالع فهم منه ان شارح المطالع قائل بالاختصاص الآن يقال ان نسبة المحشي بعدم الاختصاص المذكور الى الشارح ليس لصحيح بل نحو قوله التصريح من الشارح في الحواشي دون شارح المطالع وان يفهم من كلامه ضمنا فيكون غرض المحشي ح من نقل كلامي شارح المطالع والشارح ان شارح المطالع خصص في الرسالة التام الذي هو مورد القسمة حين تقسيمه الى التصور والتصديق بالحصولي المطلق لانهما لا يكونان الا فيه دون الحضوري ولم يقسمه الى البداهة والنظرية حتى يخصصه بالحادث ايضا والشارح المحقق لما قسمه الى البداهة والنظرية ايضا خصصه بالحصولي الحادث وانت خبير بما فيه فان الغرض الذي هيئتموه انما يحصل لو اريد من التخصيص الذي وقع في قوله علة التخصيص التخصيص بالحصولي المطلق واريد من التخصيص الذي وقع ذيل قول المحشي اختار الانقسام الى البداهة والنظرية التخصيص بالحصولي الحادث مع ان سياق الكلام لا يساعده فانه يدل على ان المراد من التخصيص في كلا الموضعين امر واحد **قوله** والمحشي يعني ان الشارح لما لم يثبت عنده ان التصور والتصديق مختصان بالحصولي الحادث بل يكونان في الحصولي القديم ايضا لان العقل الفعال يعلم الصوادق بكلا الطريقين بطريق الحفظ اي التصور وبطريق التصديق ويعلم الكواذب بطريق الحفظ والتصور فقط دون التصديق كما قال

فی حواشی شرح التجرید فالمراد من لفظ الحفظ الواقع فی قول الشارح ان العقل الفعال آه التصور بناء علی
وقوعه مقابلا للتصدیق والعقل الفعال عندهم لما کان قدیما یکون علمه الحصولی للصوادق الکواذب
سواء کان علی طریق التصور او التصدیق ایضا قدیما لم یجعل الانقسام الی التصور والتصدیق
علة لتخصیص العلم الذی هو المقسم بالحصولی الحادث لوجودهما فی غیره کالعقل الفعال بل جعل
علیة الانقسام الی البداهة والنظریة **قوله** فیلزم علی تقدیره اه اعتراض علی الشارح حاصله انه
یلزم علی طریق الشارح شناعة وهی التخصیص مرتین مرة فی العلم عند تقسیمه الی البدیهی والنظری
وان کان بواسطة انقسامه الی التصور والتصدیق المنقسمین الیهما بالحصولی الحادث علی النحو الذی
ذکر سابقا من تخصیص المقسم اولا بالحصولی ثم تخصیص الحصولی بالحادث او بالعکس بناء علی ان
التعلیل یقتضی تخصیص العلم المنقسم بالحصولی والحادث کلیهما لان النسبة بینهما النسبة العموم والخصوص
من وجه فالتخصیص باحدهما لا یغنی عن التخصیص بالآخر ومرة فی التصور والتصدیق بالتصور والتصدیق الحادثین
فانه لما قسم العلم الی البدیهی والنظری ولو بالواسطة یکون المقسم مخصوصا بالحصولی الحادث فلو لم
یخصص التصور والتصدیق اللذان یوجدان فی الحصولی الحادث والقدیم کلیهما بالحادثین لزم ان یکون
القسم عاما من المقسم وهذا کما تری وبالجملة ان المراد بالتخصیص مرة ثانیة التخصیص فی الاقسام لا التخصیص
فی تقسیم التصور والتصدیق الی البدیهی والنظری حتی یرد علیه ما قیل من انه لا حاجة الی التخصیص فی
التصور والتصدیق لان مقسم العلم الحادث انما یکون حصولیا حادثا فالانقسام الی البداهة والنظریة
للتصور والتصدیق المذکورین لا للتصور والتصدیق المطلقین حتی یحتاج الی التخصیص فتامل ویمکن
ان یقال ان مقصد المحشی ان القوم یقسمون العلم تارة الی البدیهی والنظری وتارة الی التصور والتصدیق
فبالنظر الی التقسیمین یلزم التخصیص مرتین مرة فی تخصیص العلم الذی هو مورد القسمة بالحصولی الحادث
علی النحو الذی ذکر سابقا وهذا بالنظر الی التقسیم الاول ومرة فی التصور والتصدیق بالحادثین منهما
لان البدیهی والنظری لا یکونان الا الحصولی الحادث وهذا بالنظر الی التقسیم الثانی قال جدی
واستاذی استاذی کمال الملة والدین قدس سره اعلم ان الاولی فی هذا المقام ما افاده الشارح من انه لا حاجة

[illegible] ١٢

الی التخصیص لکن اذا احتیج الیه فلا بد من التخصیص مرتین لیس فیه کثیر غائلة کیف اذا لم یمکن التخصیص
مرتین فالتخصیص مرة لا یقلع مادة الفساد من لزوم عدم حصر المقسم فی القسمین وکون الانقسام
الی التصور والتصدیق علة للتخصیص انما یفید التخصیص بغیر الحضوری وهو بعد لا یشفی العلیل لان الحصولی
باطلاقه لا یصح ان یجعل مقسما مع ان کلام المحقق الدوانی وشارح المطالع سیان فی عدم اختصاص
التصور والتصدیق بالحصولی الحادث وکلام هذا المحشی ناظر الی الفرق مع انه لا یشعر الیه کلامهما
کما یظهر بادنی تامل انما محصل الفرق بین کلام شارح المطالع والمحقق الدوانی انه جعل المحشی محط
التخصیص الانقسام الی البداهة والنظریة وجعل شارح المطالع علة التخصیص التقسیم الی التصور
والتصدیق فلما لم یکن الثانی مفیدا لقلع مادة الاشکال لا بد من التخصیص مرتین ولا غائلة کثیرا
فیه ویجب قول المحشی فی موضع آخر المراد بالعلم المتجدد علم یتحقق کل فرد منه بعد تحقق الموصوف
ولیس هو الا العلم الحصولی ان اراد بالبعدیة الزمانیة فلا یطرد لعدمه فی الحصولی القدیم فلا بد من اخراجه
لیصح التقسیم وان ارید بالبعدیة الذاتیة فهو وان صار اعم لکن مع شموله الحصولی القدیم فساد التقسیم
باق بحاله فلا مخلص عن التخصیص مرتین مرة لاخراج الحضوری ومرة لاخراج بعض اقسام الحصولی
ای القدیم منه انتهی حاصل قوله قدس سره انه لا حاجة الی التخصیص انه لا حاجة الی
التخصیص مرتین حین تقسیم العلم الی التصور والتصدیق اذ هذا التقسیم لا یقتضی تخصیص المقسم الا بالحصولی
المطلق دون الحادث نعم له حاجة حین تقسیمه الی البدیهی والنظری لانهما لا یکونان الا فی الحصولی الحادث
دون القدیم لکن علی هذا لیس فیه کثیر غائلة لانه من جهة ضرورة داعیة الیه **قوله** قدس سره کیف
دلیل لقوله فلا بد من التخصیص مرتین **قوله** قدس سره مع ان کلام المحشی آه ایراد علی کلام المحشی المبنی
علی الفرق بین قولی شارح المطالع والشارح بانه لیس بینهما فرق وقد مر آنفا نبذ مما یتعلق بهذا المقام
فتذکره **قوله** قدس سره ویجب قول المحشی فی موضع آخر ای شرح الرسالة القطبیة المعمولة فی التصور
والتصدیق کان المراد بالعلم المتجدد علم یتحقق کل فرد منه اه وان شئت تحقیق هذا القول فارجع
الی حاشیتنا المتعلقة علی شرح تلک الرسالة **قوله** قدس سره ان اراد البعدیة الزمانیة آه حاصله انه

على تقدير ارادة المحشي من البعدية في قوله بعد تحقق الموصوف البعدية الزمانية التي هي عبارة عما يمتنع به اجتماع البعد مع القبل في الزمان بل يوجد القبل في زمان والبعد في زمان آخر بعده يخرج منه الحصولي القديم لعدم تحقق البعدية الزمانية فيه اذ القديم لقدمه مجامع مع كل شئ فلا بد في قوله وهو ليس الا العلم الحصولي من قيد يخرج الحصولي القديم منه حتى يصح به التقسيم اذ التقسيم على هذا التقدير انما هو للحصولي الحادث دون المط فلا يرد ما قيل انه لما لم يشمل البعدية الزمانية الحصولي القديم فهو خارج عنه فلا حاجة لقوله فلا بد من اخراجه اذ اخراج الخارج غير معقول لان مراده قدس سره من الاخراج الاخراج من قوله وهو ليس الا العلم الحصولي لا من البعدية حتى يلزم اخراج الخارج قوله قدس سره وان اريد البعدية الذاتية آه حاصله انه على تقدير ارادة المحشي من البعدية التي في قوله بعد تحقق الموصوف البعدية الذاتية وهي التي بها يمتنع وجود البعد بدون القبل يكون المقسم عاما لشموله الحصولي الحادث والقديم كليهما فحينئذ تقسيمه الى التصور والتصديق يجب ان يخص بالحصولي المط من دون التقييد بالحادث لانهما كما يكونان في الحصولي الحادث يكونان في الحصولي القديم ايضا وحين تقسيمه الى البديهي والنظري يجب تخصيصه بالحادث ايضا لانهما لا يكونان الا في الحصولي الحادث دون غيره فيلزم التخصيص مرتين مع ان المحشي قد حكم بقبحه ولا يخفى ما فيه فان المحشي انما حكم بقبح التخصيص مرتين بغير ضرورة داعية اليه واما لما دعت الضرورة اليه لا باس بالتزامه والى هذا اشار المحشي بقوله فتامل قوله تحقيقه ان المط آه توضيحه ان المط يوخذ على نحوين احدهما ان يوخذ من حيث هو هو لا بشرط شئ ولا يلاحظ معه الاطلاق اصلا حتى في اللحاظ فيصلح لان يتوحد ويتكثر ويصح ان يسند حكم كل فرد من الافراد اي الاشخاص اليه لان الاشخاص متحدة مع المط ذاتا ووجودا انما الفرق بينهما في اللحاظ بان يلاحظ التشخص في الملاحظة وفي المط لا يلاحظ اصلا فلا جرم يكون احكامها احكامه ويتحقق بتحقق فرد من افراده وينتفي بانتفائه بناء على الاتحاد ويكون موضوعا للمهملة القدمائية والدليل عليه انهم يحكمون ان الموجبة المهملة القدمائية تصدق بصدق الموجبة الجزئية التي تصدق على تقدير ثبوت المحمول لفرد واحد من افراد الموضوع والسالبة المهملة القدمائية تصدق بصدق السالبة

الجزئية التي تصدق على تقدير انتفاء المحمول عن فرد واحد من افراد الموضوع فلو لم يكن موضوع المهملة القدمائية المط من حيث هو هو بل المط من حيث الاطلاق لم يصح منهم الحكم المذكور اذ المط من حيث الاطلاق لا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد دون انتفاء فرد فيجري على موضوع المهملة احكام العموم والخصوص كليهما فيصح ان يقال الانسان نوع والانسان عالم وان اختلج في صدرك انه يلزم اجتماع النقيضين فيما اذا فرض فردان للمط من حيث هو بحيث يكون احدهما متحققا والآخر منتفيا لان المط يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء فرد آخر فيكون انتفاؤه مجامعا لوجوده وهل هذا الا اجتماع النقيضين فادفعه بان التحقق والانتفاء المذكورين ليسا بنقيضين حتى يلزم اجتماع النقيضين اذ من شروطه اتحاد المتناقضين في جميع الامور وههنا لما كان التحقق باعتبار فرد والانتفاء باعتبار فرد آخر فاين التناقض وثانيهما ان يوخذ المط من حيث الاطلاق بان يلاحظ الاطلاق والعموم في مرتبة اللحاظ دون الملحوظ والا لم يبق المط مطلقا بل يصير مقيدا ولذلك يسمى الماهية من حيث الاطلاق والماهية من حيث العموم وقد يعبر عنه بالماهية بشرط الوحدة الذهنية لانه لما قيدت الماهية بحيثية الاطلاق والعموم التي وجدتها ليست الا في الذهن تكون مقيدة بالوحدة الذهنية لا محالة وقد يعبر عنه بالمجرد وبما هو مجرد لاعتبار تجرده عن الحيثية وعدم تقييده بها في الملحوظ والمط بهذه الحيثية اي حيثية الاطلاق والعموم لا يصح اسناد احكام الافراد اي الاشخاص اليه لان الحيثية الاطلاقية والعمومية التي اعتبرت في المطلق آبية عن اسناد هذه الاحكام اليه لانها احكام من جهة اعتبار الخصوصية ويتحقق بتحقق فرد بناء على اتحاده مع المط ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الاشخاص اي الافراد لان من انتفاء فرد لا ينتفي الا باعتبار حصته التي وجدت في هذا الفرد لا المط ويكون المط بهذا النحو موضوعا للقضية الطبيعية فيجري فيه احكام العموم فقط فلا يصح على هذا النحو ان يقال الانسان عالم ويصح الانسان نوع انما حملنا لفظ الافراد الواقعة في كلام المحشي آه على الاشخاص لانه لو اريد منه ما هو المشهور وهو ان يكون كل من المطلق والتقييد والقيد داخلا في اللحاظ والملحوظ يجوز انتفاء الفرد بانتفاء التقييد والقيد دون المط فكيف يصح حكم المحشي ان المط من حيث هو ينتفي بانتفاء فرد وكذا لا يصح حكمه بان المط من حيث الاطلاق

يكون منتفيا بانتفاء جميع الافراد ولو انتفت بانتفاء التقييد او القيد فقط ولا يذهب عليك ان
تحقق فرد وان يوجب تحقق المط بالنحو الاول لكنه لا يوجب تحققه بالنحو الثاني والا يلزم اجتماع المتضادين
الى الشخص والاطلاق على انه لو اريد من الانتفاء الانتفاء في الجملة فالمط بكلا النحوين لا ينتفي بهذا
النحو من انتفاء فرد منه لا تخصيص له بالنحو الاول وان اريد به الانتفاء راسا اي انتفاء جميع انحاء التحقق
فكما ان المط بالنحو الثاني لا ينتفي بهذا الانتفاء الا بانتفاء جميع الافراد فان سلب فرد منه لا يستلزم
الا سلب حصته التي هي فيه دون جميع انحاء تحققه كك المط بالنحو الاول لا ينتفي بهذا الانتفاء
الا بانتفاء جميع افراده ضرورة ان سلب فرد منه لا يستلزم الا سلب نحو خاص منه لا سلبه بالكلية لجواز
وجوده في ضمن فرد آخر وبالجملة ان النحوين من المط على كلتا الارادتين متساويان في الانتفاء
فان قلت ما كان الفرق بين الطبيعة وبين المهملة القدمائية الا باعتبار الفرق في موضوعيهما
في الانتفاء بان موضوع الاولى ينتفي بانتفاء فرد دون الثانية فانه لا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد
ولما لم يبق بينهما فرق في الانتفاء فكيف يكون بينهما فرق قلت الفرق بينهما بوجه آخر هو ان موضوع
الطبيعية غير موجود في الخارج لانه معروض للكلية والاطلاق وهما من المعقولات الثانية فلا يتحقق
بتحقق الفرد والافراد فيه بخلاف موضوع المهملة القدمائية فانه يمكن وجوده في الخارج فيتحقق بتحقق
فرد وافراد فيه **قوله** فالعلم الذي هو مورد القسمة آه اعلم انه لما اجاب الشارح عن وجه التخصيص
من الانقسام بقوله لا حاجة اليه وكان موقوفا على الفرق بين المط من حيث هو والمط من حيث
الاطلاق في الاحكام بين المحشي الفرق بينهما اولا ثم بنى عليه الجواب متفرعا على الفرق المذكور بحيث
يتضمن الجواب عن وجه التخصيص الذي اختاره المحشي من لزوم انحصار المقسم بقوله فالعلم الذي هو مورد
القسمة آه فتقرير الجواب من وجه التخصيص الذي اورده الشارح ان ما قلتم في وجه التخصيص من ان انقسام
المط الى الاقسام انما يكون بانقسام جميع انواعه اليها مط غير مسلم اذ من البين انه انما يكون لو جعل المقسم
المط بالمعنى الثاني لا ما لو جعل المط بالمعنى الاول مقسما فان تقسيم نوع منه الى الاقسام يكفي لتقسيم المط
من حيث هو اليها فان فيه يجري احكام الخصوص لا يصلح للمقسمية الا المط على النحو الاول دون الثاني

وسيجيء وجهه فالانقسام الى البداهة والنظرية الذي هو من احكام الحصولي الحادث الذي هو فرد لمط
العلم من حيث هو يكون حكما للمط من حيث هو ايض بناء على انه يصح اسناد حكم فرد من افراد المط من
حيث هو اليه البتة فصح ان يقر ان مط العلم من حيث هو منقسم الى البديهي والنظري فلا حاجة
الى التخصيص وتقرير الجواب من وجه التخصيص الذي اختاره المحشي وقد مر منا تقريره ان ما قلتم من انه
لو لم يخصص المقسم بالحصولي الحادث بل ابقي على اطلاقه لم يكن تقسيم العلم الى البديهي والنظري حاصرا
لخروج آه انما يتم لو جعل المقسم المط بالنحو الثاني دون ما لو جعل بالنحو الاول مقسما فانه يجري فيه
احكام الخصوص ايض ولا يصلح للمقسمية الا هذا دون ذلك فالانحصار لما كان حكما للحصولي الحادث
الذي هو فرد لمط العلم من حيث هو لا بد ان يكون حكما لمط العلم من حيث هو ايض بناء على انه يصح
اسناد حكم فرد من افراد المط من حيث هو اليه البتة فصح ان يقر ان المط من حيث هو منحصر في البديهي
والنظري فلا حاجة الى التخصيص فقول المحشي فالانقسام الى البداهة والنظرية آه مع عزل النظر
عن قوله وما يلزمه من الانحصار فيهما اشارة الى الجواب عن وجه التخصيص الذي اورده الشارح وقوله
وما يلزمه من الانحصار آه اشارة الى الجواب عن وجه التخصيص الذي اختاره المحشي ثم لا يرد ان طبيعة العلم من
حيث هي كما يحكم عليها بالنظر الى الحصول الحادث بالانقسام والانحصار كك يحكم عليها بالنظر الى
الافراد الاخر اي الحصولي القديم والحضوري بعدم الانقسام والانحصار فيلزم استحالة وهو اجتماع
النقيضين لان طبيعة العلم ح تكون متصفة بالانقسام والانحصار وعدمهما لانا لا نسلم لزوم اجتماع
النقيضين لانه عبارة عن اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة واين هو في الصورة المفروضة اذ الجهتان
فيهما متغايرتان نعم يرد ههنا ما اورده بعض الاعاظم من ان الانحصار انما هو للحصولي الحادث بالذات
ولمط العلم بالعرض بمعنى ان بعض افراده منحصر ولا يصح تقسيمه الا بعد التخصيص وهذا هو مراد المخصص ثم لما كان
اتمام الجواب موقوفا على كون المط من حيث هو مقسما دونه من حيث الاطلاق وهي مقدمة نظرية ابدى
ان نورد الدليل عليه فاستمع ان التقسيم عبارة عن ضم قيود مخصصة الى امر واحد قابل للشركة ليحصل منه
اقسام متباينة ومن البين انه لا يمكن الا لو جعل المط من حيث هو مقسما دون المط من حيث الاطلاق

فان الاول مبهم قابل للشركة ومجرد عن القيود فيصح ان تنضم اليه قيود مخصصة دون الثاني فانه لما اعتبر فيه قيد العموم لم يصح ان ينضم اليه قيود مخصصة للتنافي بين العموم والخصوص فان قيل ان عند انضمام القيود المخصصة الى الشئ المط من حيث الاطلاق يقطع النظر عن قيد الاطلاق فلا بأس حينئذ لو كان الشئ المط من حيث الاطلاق مقسما لقيل ان الشئ المط من حيث الاطلاق على تقدير عزله عن قيد الاطلاق يصير مطلقا من حيث هو فيكون المقسم ح مقسما دون المطلق من حيث الاطلاق وما استدل به لعدم جواز كون المط من حيث هو مقسما من ان المط يجوز ان يعتبر مع الاطلاق ومن حيث الخصوصية وان لا يعتبر معه شئ فليس فيه بهذا الاعتبار الوحدة التي يجب اعتبارها في المقسم فكيف يصح ان يكون مقسما نفسه ما من شئ الا وله وحدة فان قلت في كلام المحشي اضطراب اذ يفهم من ههنا ان مورد القسمة تكون مط الشئ من حيث هو ومن حاشيته المتعلقة على شرح المواقف ان الشئ المط من حيث الاطلاق يكون مورد القسمة فما الحق عنده قلت الحق عند المحشي ان الشئ المط من حيث الاطلاق يكون موردا للقسمة كما يظهر بالرجوع الى تلك الحاشية وانما جعل ههنا لدفع وجه التخصيص مط الشئ من حيث هو مقسما بناء على ان الشئ المط من حيث الاطلاق فرد نوعي لمط الشئ من حيث هو فكونه مقسما يستلزم كون مط الشئ من حيث هو مقسما بالامرية بناء على القاعدة المذكورة من انه يصح اسناد حكم فرد ما للشئ المط من حيث الاطلاق الى مط الشئ من حيث هو **قوله** لا من حيث الاطلاق والا يلزم ان يكون الحضوري والحصولي القديم ايض متصفا بالانقسام الى البداهة والنظرية والانحصار فيهما لان انقسام المط من حيث الاطلاق الى الاقسام انما يكون بانقسام جميع انواعه اليهما **قال** الشارح على انه تخصيص للفظ من غير ضرورة داعية اليه هذا جواب آخر لوجه التخصيص فيه انه لما نع ان يمنعه فان الضرورة ههنا موجودة اذ المنقسم الى البداهة والنظرية لا يكون الا فردا واحدا من العلم اي الحصولي الحادث دون غيره من الحصولي القديم والحضوري ولو قيل في توجيه العلاوة ان ما ذكره المخصص في وجه التخصيص من ان انقسام المط الى اقسامه لا يكون الا بانقسام جميع انواعه اليها لا يصلح وجها داعيا للتخصيص فانه انما يصح هذا لو صح جعل المط من حيث الاطلاق مقسما مع انه لا يصلح للمقسمية الا المط من حيث هو الذي يصح فيه اسناد حكم فرد اليه دونه من حيث الاطلاق

فالانقسام الى البداهة والنظرية الذي هو حكم من احكام الحصولي الحادث الذي هو فرد لمط العلم من حيث هو يسند اليه ايض بناء على القاعدة المذكورة فلا حاجة الى التخصيص لانه تخصيص من غير ضرورة داعية اليه فان حاصل العلاوة يرجع الى ما اجاب به الشارح بقوله لا حاجة اليه مع ان سوق الكلام ناطق على ان العلاوة جواب آخر لوجه التخصيص **قال** الشارح مع ان التعميم انسب بقواعد الفن لا يخفى ما فيه فان التعميم عبارة عن تناول الحكم لكل فرد فرد وهو لا يمكن ههنا فان الانقسام الى البداهة والنظرية لا يجري في كل فرد فرد من افراد العلم انما يجري في الحصولي الحادث فقط ولما لم يمكن التعميم كيف يمكن اخذه انسب بقواعد الفن **قوله** ولانه يخرج عنها اي عن العبارة المشهورة التصديقات الخ اعلم ان المحشي قد اورد اختلالين آخرين من عند نفسه للعدول عن تعريف التصديق بادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة الى اذعان النسبة او ايقاعها بقوله هذا حاصله ان المتبادر من ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ثبوت شئ للشئ او نفيه عنه وهذه نسبة حملية فلا تكون الا في القضايا الحملية فادراك هذه النسبة الذي هو عبارة عن التصديق لا يكون الا تصديقا حمليا فلا يكون التعريف المشهور جامعا لخروج التصديقات الشرطيات عنه لانها اما متصلة او منفصلة وكل منهما لا يخ اما ان يكون موجبة او سالبة ولا يتحقق في واحدة منها هذه بل نسبة الاتصال وهي عبارة عن وجود نسبة على تقدير وجود نسبة اخرى او سلبها الاولى تتحقق في المتصلة الموجبة والثانية في المتصلة السالبة او الانفصال اي منافاة نسبة لنسبة وهو تتحقق في المنفصلة الموجبة او سلبه وهو في المنفصلة السالبة فاندفع ما قد يتوهم من انه يجوز ان يكون المراد من النسبة الواقعة في عباراتهم المشهورة اعم من ان تكون شرطية او حملية فلا يخرج التصديق الشرطي عنها لان النسبة وان كانت تعم الشرطية والحملية لكن المتبادر من العبارة المشهورة ثبوت شئ للشئ او نفيه عنه وهي نسبة حملية لا محالة فيخرج التصديقات الشرطيات ح عنها البتة باعتبار التبادر وثانيهما ... ولانه يتوهم الخ حاصله انه على تقدير ان يكون التصديق عبارة عن ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة يتوهم منه ان مفهوم ان النسبة واقعة او ليست بواقعة جزء المعنى

القضية وهو معتبر فيها بالوجه الذي قال المحشي في الحاشية المنهية من انهم قائلون بان التصديق هو ادراك
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فيكون هذه العبارة متعلقة للادراك التصديقي وما يتعلق به
التصديق داخل في القضية ولذا يقولون للقضية معلوما تصديقيا فيتوهم منه انها معتبرة في معناه
انتهى مع انه ليس كذلك اذ المعتبر فيه ليس الا النسبة البسيطة يصدق عليها هذه العبارة المفصلة كيف
ولو لم يكن كذلك بل يكون جزء له معتبرا فيه يلزم تحقق قضايا غير متناهية عند تحقق قضية واحدة كزيد
قائم فان هذه القضية على هذا التقدير مشتملة على مفهوم ان النسبة واقعة الذي هي قضية فيكون فيه
هذا المفهوم ايضا معتبرا بناء على فرض كون المفهوم المذكور جزء لكل قضية ثم ننتقل الى هذا المفهوم المعتبر
في المفهوم المعتبر في زيد قائم وهكذا واعتبر مثل هذا في القضية السالبة ولما لم يلزم اختلال التعريفات
المذكورة في الشرح والحاشية على تعريف التصديق باذعان النسبة كما لا يخفى على المتدرب عدل في
تعريفه عن العبارة المشهورة الى هذا التعريف **قوله** وربما يظن آه اعلم ان النسبة التامة الخبرية الماخوذة
في القضية اذا حصلت في الذهن لا تخ اما ان يكون حصولها لا على وجه الحكاية عن نفس الامر بل دون اعتبار
انها مطابقة لها او غير مطابقة لها بل باعتبار انها متصورة بين الموضوع والمحمول وهذا هو التخييل
وقد يفسر بتصور الوقوع او اللاوقوع من غير تردد وتجويز والمآل واحد او على وجه الحكاية فان حدث
في النفس حين حصول هذه النسبة حالة فيها يعبر عنها بالانكار فهو التكذيب والا فاما ان يجوز
العقل ان يكون تلك النسبة مطابقة لنفس الامر او غير مطابقة لها تجويزا مساويا فهو الشك
او تجويز احدهما مرجوحا والآخر راجحا الاول الوهم والثاني الظن اذا عرفت هذا فاعلم انه لما اجاب
السيد ابو الفتح عن ايراد اورده الشارح على تعريف التصديق بادراك ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة من دخول التخييل والشك والوهم في التصديق لان كل واحد منها ادراك بوقوع النسبة او لا وقوعها
مع انه خارج عنه بقوله ان المتبادر من ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ادراكه على وجه الاذعان
كما يشعر به عنوان ان النسبة واقعة او ليست بواقعة بخلاف قولهم ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها
انتهى يعني ان الدليل الذي اورده الشارح لدخول التخييل والشك والوهم في التعريف المشهور للتصديق

بناء على ان كل واحد منه ادراك بوقوع النسبة او لا وقوعها غير مثبت لما ادعاه فان تحقق ادراك
وقوع النسبة او لا وقوعها لا يوجب تحقق ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة الذي هو معنى
التصديق حتى يلزم منه دخول التخييل واخويه فيه فان المتبادر من ادراك ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة الادراك على وجه الاذعان ولا يتبادر من ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها هذا الادراك
فكيف يستلزم ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها ح لادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ودفع
المحشي بان ظن السيد من ان المتبادر من قولهم ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة الادراك
على وجه الاذعان دون قولهم ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها مجرد ظن لا حجة له اذ ليس الفرق بين
القولين الا ان القول الاول مشتمل على حكم حملي والثاني على نسبة اضافية لكنه لا يوجب الفرق بينهما
بان يتبادر من الاول الاذعان دون الثاني ولا اعتبار للعنوان كما لا يخفى عند من له طبع سليم
والقول بان منشأ الظن لعله اخذ الاذعان في ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة دون ادراك
وقوع النسبة او لا وقوعها لا يجدي نفعا لانه على هذا التقدير يكون لاعتبار الاذعان في الاول
من جهة الاصطلاح ولا كلام فيه بل في التبادر بالنظر الى المفهوم وظ ان مفهوميهما متساويان في
التبادر هذا توضيح كلام المحشي على طبق ما في بعض الحواشي ولا يخفى ما فيه فانه على هذا يكون معنى قول
المحشي ولعل منشأ الظن آه ان السيد اخذ الاذعان في ادراك ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة من جهة الاصطلاح ولم يعتبره في ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها مع انه لم يعتبر السيد
الاذعان في الاول الا من جهة التبادر كما ينادي عليه العبارة المنقولة منه ويمكن ان يوضح
كلام المحشي وقد يظن آه بانه قد يجاب عن ايراد الشارح بدخول التخييل والشك والوهم في تعريف
التصديق بادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة بناء على تحقق ادراك وقوع النسبة او لا
وقوعها في كل واحد واحد منه بان تحقق ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها لا يستلزم تحقق ادراك
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة الذي هو تعريف للتصديق حتى يلزم دخوله فيه ولما كان هذا
المنع بظاهره فاسدا لانه لما صدق على التخييل والشك والوهم ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها

وجب ان يصدق عليه ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة اذ لا فرق بينهما فى المآل وجه
المحشي لقوله ولعل منشأ الظن آه حاصله ان المجيب لما اعتبر الاذعان فى ادراك ان النسبة واقعة
او ليست بواقعة دون وقوع النسبة اولا وقوعها منع صدق ادراك ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة الذى هو تعريف للتصديق على التخييل وعدليه لعدم الاذعان فيها دون وقوع النسبة اولا وقوعها
وبهذا القدر وان تم الجواب فلا حاجة الى قوله والا فلا فرق بينهما الا انه انما اورده دفعا لما وجه اليه
الجواب من ان الفرق بين ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وبين وقوع النسبة اولا
وقوعها انما هو باعتبار التبادر فان المتبادر فى الاول الادراك على وجه الاذعان دون الثانى
فلا يدخل التخييل ونحوه فيه بان ما الفرق بين العبارتين المذكورتين باعتبار الاذعان فى احدهما دون
الاخرى انما هو بحسب الاصطلاح دون التبادر فانهما سيان من جهته فان قلت ما الوجه فى
اعتبار الاذعان فى ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة دون وقوع النسبة اولا وقوعها
قلت انهم يعبرون بقولهم ان النسبة واقعة او ليست بواقعة عن النسبة التامة الخبرية التى يتعلق بها
الاذعان فادراكها لا يكون الا على وجه الاذعان فيكون قولهم ادراك ان النسبة واقعة
او ليست بواقعة اصطلاحا على اعتبار الاذعان دون وقوع النسبة اولا وقوعها فانهم لا يعبرون
به عن النسبة التامة الخبرية بل بالنسبة مطلقا فتأمل ثم ههنا فائدة جليلة يجب التنبيه عليها وهى ان الحاجة
لدفع ايراد الشارح انما هو على راى القدماء القائلين بتثليث اجزاء القضية فان التخييل ونحوه
لما كان عندهم متعلقا بالنسبة التامة الخبرية ورد عليهم انه يلزم من هذا ان يكون تصديقا لصدق
تعريف التصديق بادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة عليه مع انه ليس بتصديق فيحتاج
الى الدفع دون المتأخرين القائلين بتربيع اجزاء القضية فان التخييل وامثاله عندهم انما يتعلق
بالنسبة التقييدية دون النسبة التامة الخبرية حتى يلزم منه صدق تعريف التصديق عليه ليحتاج
الى دفعه قوله والاذعان المراد به الجزم وتقسيم الى اقسام لانه اما ان يطابق الواقع فذلك ان
يزول بتشكيك المشكك فيسمى تقليديا او لا يزول فيسمى يقينيا او لا يطابق الواقع فيسمى جهلا مركبا

قوله من لواحق الصورة العلمية وليست من قبيل الادراك اعلم انهم اختلفوا فى ان الشك
والاذعان وامثالها من الادراكات او من لواحقها والظاهر ان هذا النزاع لفظى فان من
قال ان العلم حالة مغايرة للمعلوم ومبدء للانكشاف وربما يسمى بالحالة الادراكية ذهب الى ان
الاذعان ونحوه ادراك النسبة لانه عبارة عما به الانكشاف ولا ريب فى حصوله فى الاذعان و
نحوه فان الاذعان للنسبة اى الجزم بها مبدء للانكشاف القوى لها بحيث لا يحتمل النقيض
والشك مبدء للانكشاف لها بحيث يحتمل الطرفين على التساوى والوهم مبدء للانكشاف احتمال
مرجوح والظن للراجح ومن قال انه عين المعلوم عينية بالذات فسره بالصورة الحاصلة عند
العقل ذهب الى انها من لواحق الصورة العلمية لا من قبيل الادراك وهذا هو الذى اختاره جدى
واستاذ استاذى كمال المحققين قدس سره حيث قال اعلم ان الاذعان كيفية اخرى غير الكيفية
الادراكية وليس عين الادراك بل يعرض بعد الادراك كما قد البعض وهو الحق لان الادراك
والعلم عبارة عن منشأ الانكشاف ولا انكشاف فيه كما يظهر بالرجوع الى الوجدان كيف
ولو كان الاذعان عين الادراك لزم ان يكون عين المذعن كالادراك يجب ان يكون عين
المدرك لما ان لا تغاير بينهما الا بحسب الحصول والقيام على ما عرفت فالمذعن اى متعلق الاذعان
اما النسبة كما هو المشهور او القضية الجملة وهو الحق عند تحقيقهم يجب ان يكون متحدا مع الكيفية الاذعانية
التى هى الادراك بعينها وذلك باطل لان حصول القضية والنسبة فى الذهن وقيامها بالذهن قد يفارق
الكيفية الاذعانية وعلى تقدير كونها ادراكا يجب ان يكون القضية او النسبة من حيث القيام هى
الاذعان فلا يصح التفارق وكذا حال الشك والوهم فانهما كالكيفية الاذعانية تفارقان القضية
والنسبة مع اعتبار قيامها واعتبار القيام يوجب الادراك لا يوجب تلك الكيفية فهى غيرها ضرورة
فالاذعان وعديلاه على زعمهم اما عين الكيفية الادراكية العلمية او غيرها كما ذكره وعلى الثانى لا يصح
التقسيم وعلى الاول محصل تقسيم المصنف رح ان الادراك ان كان ادراكا للنسبة فتصديق فيرد عليه
على تفسير التصديق بادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فان قلت الاذعان ان كان ادراكا

لكنه اخص لانه ادراك جازم قلنا الجزم نفسه هو الاذعان فيرجع التقسيم الى ان الادراك ان كان
ادراكا ساذجا وادراكا معه تصديق فالقسمان هما الادراكان المقيدان والجزم والاذعان
والتصديق عبارات مودىها واحد وهو الكيفية الاخرى المقارنة للادراك كما مر والحاصل ان الاذعان
اما عبارة عن الادراك مع الجزم كما قالتم فيفسد تقسيم المص ويرجع الى التقسيم الرئيس او عبارة عن نفس
الادراك فيلزم ما يلزم على تفسير التصديق بادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة انتهى قوله قدس
سره كيف ولو كان الاذعان عين الادراك لزم ان يكون عين المذعن كالادراك آه ما اعترض
عليه من انه لقائل ان يقول ان اتحاد العلم والمعلوم مختص بالعلم التصوري الحصولي فيجوز ان يكون
العلم التصديقي مغايرا لمعلومه ففيه ان جهة الادراك في جميع الادراكات واحدة فما الوجه
في ان يكون الادراك التصوري متحدا مع معلومه دون التصديقي ثم ما اعترض هذا المعترض
على قول المحقق قدس سره فالمذعن آه من ان هذا البيان انما يفيد ان التصديق ليس ادراكا
للنسبة او القضية ولا يفيد ان التصديق ليس من جنس الادراك ففيه ان قوله ولا يفيد آه
ممنوع اذ حاصل هذا البيان ان التصديق لو كان ادراكا كان له مدرك البتة فيتعلق به ومتعلقه الخ
اما ان يكون النسبة او القضية المجملة او صورة الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما
او المجموع المركب من صورة الموضوع والمحمول الملحوظين باللحاظ الاستقلالي والنسبة الرابطة
الغير المستقلة واما المحكي عنه وعلى كل تقدير فيكون متحدا مع التصديق الذي فرض كونه علما غير
مفارق بناء على اتحاد العلم والمعلوم مع انه باطل اذ كثيرا ما يقع التفارق بينهما ولعل منشأ الاعتراض
الثاني فهم المعترض من قول المحقق قدس سره انحصار متعلقة التصديق في النسبة والقضية المحكية
حيث ردد بينهما مع ان ذكر المحقق لهما ليس للانحصار بل على سبيل الاتفاق وقد يستدل على المطلوب
من كون الشك ونحوه من لواحق الادراك بانه لو كان ادراكا وعلما لكان متحدا مع معلومه الذي
هي النسبة او غيرها بناء على اتحاد العلم مع المعلوم فيلزم منه ان يكون شئ واحد وهو متعلق التصديق
متحدا بالذات مع امور مختلفة الحقائق تارة مع الاذعان مثلا حين تحققه وتارة مع الشك عند

سه المعترض الفاضل احمد علی ۱۲

زوال الاذعان وحصوله عقيبه وهكذا حال الوهم والظن ونحوهما ويمكن ان يستدل عليه بانه لا دخل فيهما
لكون العلم متحدا مع معلومه آحدهما انا اذا شككنا في النسبة ثم اذعنا بها فلا يخ اما ان يكون الشك
باقيا حالة الاذعان فيلزم ان يكون شئ واحد مشكوكا ومذعنا معا او زائلا فما سبب الزوال مع ان
الالتفات الى النسبة والطرفين باقية الى هذا الآن كما كانت ومن البين ان الادراك يكون باقيا ما دام
الالتفات الى المدرك بالفتح باقيا فكيف يزول وهكذا حال الظن ونحوه وفيه تأمل وثانيهما انه لما كان العلم
عبارة عن الصورة الحاصلة عند العقل يكون الشك ونحوه من لواحقه لانه من البين انه ليس عن الصورة الحاصلة
بل يحصل بعدها ولا يذهب عليك ان مرادهم من الصورة الماخوذة في تفسير العلم الشئ الحاضر ولا شك في
حضورية الاذعان ونحوه عند العقل وان كان الحضور بواسطة حضور النسبة فيكون علما البتة لانه ما اعتبر
في تعريفه حضور الشئ بلا واسطة فتامل قوله قدس سره وعلى الثاني لا يصح التقسيم اى تقسيم المص بان العلم
ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور لانه دال على ان التصديق قسم من العلم مع انه غير الكيفية
الادراكية العلمية قوله ساذج وهو معرب ساده قوله وتصور معه تصديق وهذا هو محل التاييد ووجه التاييد
انه لما وقع في هذا القول لفظ مع وهو يقتضي التغاير بين المعين يجب ان يكون التصديق مغايرا للتصور
الذي هو مرادف للعلم فلم يكن ح من قبيل الادراك لكن لما كان يحصل بعد التصور صار من لواحقه قوله و
تحقيق المقام آه المقصود من هذا الكلام دفع التدافع الواقع في عباراتهم في تقسيم العلم حيث قسمه بعضهم بانه
اما تصور او تصور معه تصديق وبعضهم بانه اما تصور او تصديق فان الكلام الاول دال على ان التصديق
من لواحق الادراك والثاني على انه ادراك وتقرير الدفع ان التصديق يطلق على معنيين حقيقي ومجازي
الاول الكيفية الاذعانية والثاني المتكيف بهذه الكيفية اى المصدق به من حيث هو مصدق به يعني ما تعلق
به التصديق وهي القضية مثلا فمن قسم العلم بالطريق الاول اراد بالتصديق معناه الاول فيكون من
لواحق الادراك ومن قسمه بالطريق الثاني وهذا هو المشهور اراد به المعنى الثاني فيكون من قبيل الادراك
فاندفع التدافع لان التقسيم الغير المشهور مبني على حمل التصديق على معناه المجازي والتقسيم المشهور مبني على حمله
على المعنى الحقيقي قال جدي واستاذ استاذي كمال الملة والدين قدس سره لا يخفى عليك ان ما مر

له قوله انفتاح الالتفات ... الادراك ... والدين ... سعد الدين ...

فهى ان المصدق به بما هو مصدق به ليس الا القضية وهى ليست من قبيل الادراك بل من المدركات
الا انه توسع نظرا الى الاتحاد حقيقة انتهى قوله قدس سره الا انه توسع نظرا الى الاتحاد حقيقة اى اتحاد
الادراك مع المدرك حقيقة فالحاصل انه لما تعلق الادراك بالقضية صارت القضية مدركة فيصح
اطلاق الادراك عليها ايضا توسعا ومجازا بناء على اتحاد الادراك مع المدرك الا فنى الحقيقة ليست
القضية الا مدركا لا ادراكا ويمكن دفع التدافع بوجه آخر يستنبط بما حررناه من ان النزاع فى كون التصديق
وغيره من العلم او من لواحقه نزاع لفظى هو انه من قسم العلم الى التصور ساذج وتصور معه تصديق فسر العلم
بالصورة الحاصلة من الشئ عند العقل ولا شك ان التصديق ح لا يكون من قبيل الادراك لانه ليس
عينها بل من لواحقه لانه يحصل بعد حصول صورة الموضوع والمحمول والنسبة التامة الخبرية ومن قسمه
الى تصور وتصديق فسره بالحالة الادراكية ولا ريب فى ان التصديق ح يكون من قبيل الادراك
لا من لواحقه **قال** الشارح وفى هذا اى فى هذا العدول او فى هذا التقسيم تنبيه كما قيل ان فى الشق
الثانى اشارة الى التحقيق الثانى كما ان الاشارة الى التحقيق الاول فى الشق الاول كذا قال الفاضل
اليزدى **قوله** وايضا اشارة الى ان التصديق المنطقى هو بعينه التصديق اللغوى اى بالمعنى الثانى
الذى سيبينه المحشى لان المص جعل التصديق المنطقى عين اذعان النسبة التامة الخبرية ولا معنى لهذا
الاذعان الا التصديق بان المحمول ثابت للموضوع الذى هو تصديق لغوى بالمعنى الثانى **قوله**
على ما يظهر من كلام الشيخ فى الحكمة العلائية حيث قال فيها دانستن دوگونه بود يكى اندر رسيدن
وآن را بتازى تصور خوانند دوم گرويدن وآن را بتازى تصديق خوانند **قوله** كالعلامة
الشيرازى فى درة التاج حيث قال فيها مراد از تصديق وتكذيب معنى لغوى ايشان ست
قوله والمص فى شرح المقاصد حيث قال فيه التصديق المنطقى الذى قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه
اللغوى **قوله** وبيانه آه تفصيل المقام ان للتصديق فى اللغة معنيين احدهما ما هو وصف للقضية
حيث يقال هذه القضية صادقة وهو عبارة عن مطابقة القضية للواقع وآخرهما ما هو وصف للمتكلم
حيث يقال قائل هذه القضية صادق وهو عبارة عن الاخبار بقضية مطابقة للواقع فهذا التوصيف

توصيف للشئ بحال المتعلق وللتصديق فى اللغة ثلثة معان يوخذ من معنى الصدق اولها ماخوذ من
الصدق بالمعنى الاول فيكون عبارة عن الاذعان بان معنى القضية صادق مطابق للواقع ويعبر
عنه فى الفارسية براست دانستن وصادق دانستن وقد يعبر عنه براست داشتن وصادق داشتن
والمآل واحد وثانيها ماخوذ من هذا المعنى فيكون عبارة عن الاذعان بمعنى القضية اى الاذعان
بان المحمول ثابت للموضوع فى الواقع ويعبر عنه فى الفارسية بگرويدن وباور كردن وهذا فى التصديق
الحملى الموجب وقس على هذا حال الحملى السلبى والتصديق الشرطى والتصديق بهذا المعنى بعينه التصديق
المنطقى اذ المنطقيون انما يبحثون عنه فالفرق بين المعنيين ان الاذعان فى الاول يتعلق بالقضية
التى موضوعها هذه القضية ومحمولها صدقها وفى الثانى بنفس القضية واليه اشار المحشى بقوله وهو يحصل
قبل حصول المعنى الاول يحمل القبلية الواقعة فى قوله على القبلية بحسب المتعلق فالحاصل ان حصول التصديق
بالمعنى الثانى قبل حصوله بالمعنى الاول باعتبار المتعلق يعنى يكون حصول متعلق التصديق بالمعنى
الثانى مقدما على حصول متعلق التصديق بالمعنى الاول بناء على ان متعلق التصديق بالمعنى الثانى
نفس ثبوت المحمول للموضوع وهو جزء لكون القضية مطابقة للواقع الذى هو متعلق للتصديق
بالمعنى الاول وحصول الجزء يكون مقدما على حصول الكل وما يفهم من كلام البعض ان الفرق بين المعنيين
للتصديق بوجهين اشار الى احدهما فى ضمن تفسيرهما من ان الفرق بينهما بحسب المتعلق والثانى بقوله
وهو يحصل آه وحاصله انه لما كان حصول التصديق بالمعنى الثانى مقدما على حصوله بالمعنى الاول
كانا متغايرين قطعا ففيه انه على هذا لا يصح حكم المحشى بماخوذية المعنى الثانى للتصديق من المعنى الاول
فانه من البين انه لا بد ان يوجد الماخوذ منه اولا والماخوذ ثانيا وههنا ليس كذلك اذ قد يحصل المعنى
الثانى للتصديق بدون حصول المعنى الاول فانه قد يلاحظ معنى القضية اجمالا ويذعن به ثم يحكم على
القضية بانها مطابقة للواقع ويذعن بها قال صهرى واستاذ استاذى كمال المحققين قدس سره
جعل المعنى الاول مع كونه عبارة عن الاذعان بصدق القضية ماخوذا عن الصدق بمعنى وصف
القضية بعيد لا وجه له فان ضابطة اللغة على ما لا بد منها ان تجعل المعانى الثلث لغوية للقضية وما قيل

ان خاصة باب التفعيل الانتساب الى الماخذ فيستفاد منه هذا المعنى عجيب فان الانتساب معناه النسبة
اليه كما فى فسقته اى نسبته الى الفسق وهو غير الاذعان بالفسق فان النسبة بالكلام لا بالاذعان
وما قال ان المعنى الثانى ماخوذ من الاول لعله اراد به التجريد والا فلا وجه له انتهى قوله قدس سره
وما قيل آه القائل المحشى المدقق حيث قال فى منهيته على شرح الرسالة القطبية المعمولة فى التصور
والتصديق ولعل وجه ان التصديق من باب التفعيل ومن خواصه النسبة الى الماخذ فمعنى صدقت
القول نسبته الى الصدق فكان معنى اللفظ فى الاصل صادق دانستن و راست دانستن و فى المعنى
الثانى لا يعتبر تلك النسبة ففيه تعبير عنه بنقصان فاطلاقه على الثانى من جهة انه ماخوذ عنه وهو نحو
من الاشتقاق كما بين فى موضعه فيكون التصديق بالمعنى الثانى ماخوذا عنه بالمعنى الاول اصالة
ولما كان المعنى الاول ماخوذا من الصدق الذى هو وصف للقول كان المعنى الثانى ماخوذا عنه
ثانيا وبالواسطة انتهى **قوله** قدس سره فان النسبة بالكلام لا بالاذعان فيه ان النسبة المتبعة
فى خاصة باب التفعيل ليست مخصوصة بالكلام بل اعم منه ومن فعل القلب ولا شك ان الاذعان
فعل القلب فيصح به النسبة ايضا فصح ان يراد من التصديق النسبة الى الصدق بالاذعان
به قوله قدس سره وما قال ان المعنى الثانى ماخوذ من الاول لعله اراد به التجريد وهذا هو الذى عبره
المحشى فى المنهية المذكورة بقوله ففيه تعبير عنه بنقصان و من ثمه ظهر وجه تقديم المعنى الاول للتصديق
على معناه الثانى فى الذكر لان الانسب ان يذكر الماخوذ متاخرا عما اخذ منه ثالثها ماخوذ من الصدق
بالمعنى الثانى فيكون التصديق عبارة عن الاذعان بان قائل هذه القضية مخبر عن قضية مطابقة
للواقع ويعبر عنه فى الفارسية براستگو دانستن وحق گو دانستن و قد يعبر عنه براستگو داشتن
وحق گو داشتن والمآل واحد قال المحشى فى الحاشية المنهية قد خفى الفرق بين هذه المعانى على الجمهور
حتى ان المص فى شرح المقاصد لم يفرق بين المعنى الثانى والثالث و فرق بينهما وبين المعنى الاول
لا على ما ينبغى حيث قال التصديق المعتبر فى الايمان هو ما يعبر عنه فى الفارسية بگرويدن و
باور كردن و راستگو دانستن اذا اضيف الى الحاكم و راست دانستن وحق دانستن اذا اضيف

الى الحكم انتهى **قوله** فيهما لم يفرق بين المعنى الثانى والثالث لان الفرق بين المعانى الثلث للتصديق
انما هو باعتبار الاضافة والتعلق كما عرفت من ان المعنى الاول مضاف الى صدق القضية
والثانى الى نفس الحكم اى معنى القضية والثالث الى الحاكم فلما جعل المص فى شرح المقاصد گرويدن
وباور كردن الذى يعبر به عن المعنى الثانى وراستگو دانستن الذى يعبر به عن المعنى الثالث
مضافين الى الحاكم جعل متعلقهما واحدا فلم يبق بينهما فرق الا ان يقال ان قول المص اذا اضيف
الى الحاكم متعلق بقوله وراستگو دانستن فقط فيكون بينهما فرق البتة لانه يكون حاصل قوله
التصديق المعتبر فى الايمان آه انه يعتبر فيه تصديقان تصديق لنفس الحكم الذى اخبر به الله تعالى
ورسوله صلى الله عليه وسلم ويعبر عنه فى الفارسية بگرويدن وباور كردن وتصديق المخبر باخباره
ويعبر عنه فى الفارسية براستگو دانستن **قوله** فيهما وفرق بينهما اى بين المعنى الثانى والثالث
وبين المعنى الاول لا على ما ينبغى لانه اضاف راست دانستن وحق دانستن الذى يعبر به عن المعنى الاول
الى الحكم مع انه لا يضاف اليه بل الى صدق القضية الا ان يراد بالحكم فى قول المص صدق القضية
فانه قد يطلق عليه ايض **قوله** وبهذا التحقيق يعنى بقوله وهذا المعنى هو التصديق المنطقى وهو تحصيل قبل
حصول المعنى الاول يسقط المنافاة آه وجه المنافاة بين القولين ظ فان القول الاول اى التصديق
المنطقى هو التصديق اللغوى يدل صراحة على اتحاد التصديق المنطقى بالتصديق اللغوى وقولهم الثانى
التصديق المنطقى هو التصديق الاول والتصديق اللغوى تصديق ثان يدل على تغاير التصديق
المنطقى بالتصديق اللغوى فان التصديق بالمعنى الاول اى الاذعان بصدق القضية لما كان مغايرا
للتصديق بالمعنى الثانى اى الاذعان بمعنى القضية يكون التصديق المنطقى الذى حكموا بعينيته للتصديق
الاول فى هذا القول مغايرا للتصديق اللغوى الذى حكموا فى هذا القول بعينيته للتصديق الثانى
لان التغاير بين الشيئين يستلزم تغاير عينهما والا لم يبق العينية و وجه سقوط المنافاة ان مرادهم
من التصديق اللغوى والتصديق الاول اللذين حكموا بعينيتهما مع التصديق المنطقى امر واحد
وهو التصديق بان المحمول ثابت للموضوع لكن لما كان له جهتان جهة الحصول فى الذهن بحسب المتعلق

وهو بهذه الجهة يكون مقدما على الاذعان بصدق القضية فاطلقوا عليه الاول نظرا الى انه اول بحسب المرتبة وجهة الماخوذية من هذا المعنى والماخذ يكون متاخرا من الماخوذ منه فذكروه فى العبارة والنظم بعده فاطلقوا عليه الثانى نظرا الى اللفظ والعبارة لا ما يتبادر من سوق الكلام من ان المراد بالاول ما هو المذكور فى العبارة اولا وهو الاذعان بصدق القضية حتى يلزم منه المنافاة **قوله** وبهذا اى بما ثبت ان التصديق اذعان **قوله** ليس على ما ينبغى كيف والتكذيب ليس باذعان لانه يعبر عنه فى الفارسية بقبول ناكردن وباور نداشتن واين فيه الاذعان الا ترى ان التكذيب اذا تعلق بالقضية الموجبة يقال لها المكذب به والتصديق اذا تعلق يقال لها المصدق به والمكذب به ليس عين المصدق به كذا قال المحشى فى شرحه للرسالة القطبية المعمولة فى التصور والتصديق وايضا كيف قال فيه اما الشك فليس فى طرفيه تصديق اصلا واما الانكار ففى طرفه المخالف بعد توجه النفس اليه لان الانكار لشئ يستلزم الاقرار لطرفه بعد التوجه اليه وهو ليس عين التصديق بالقضية السالبة لان الانكار والتكذيب فى القضية الموجبة هو ان معنى القضية الموجبة غير مطابق للواقع والتصديق فى القضية السالبة هو ان يحصل فى الذهن ان معنى القضية السالبة مطابق للواقع فالانكار ليس عين الاذعان وان كان مستلزما له انتهى ومن هذا القول للمحشى ظهر وجه قوله ليس على ما ينبغى ومن لا يصح هو ان الحكم بالعينية على سبيل المسامحة والمبالغة صحيح باعتبار الاستلزام فان تكذيب كل من الطرفين يستلزم تصديق الآخر وكذا التصديق به يستلزم تكذيب الآخر **قوله** قد صرح الشيخ وغيره بان الانكار انما هو من قبيل التصور دون التصديق تاييد لكون التكذيب ليس باذعان وانما قال من قبيل التصور دون التصديق لان التصور يكون منشأ للانكشاف والانكار لما لم يكن منشأ له كيف يكون تصورا حقيقة نعم انه من قبيله بمعنى انه من توابعه ولواحقه ويحصل بعده لانه عبارة عن حدوث حالة فى النفس بعد تصور الموضوع والمحمول وينبغى ان يعلم انه كما ان للتصور معنيين وللتصديق ثلثة معان كذلك للتكذيب المقابل للتصور معنيان وللتكذيب المقابل بالتصديق ثلثة معان فعليك بالتامل الصادق **قوله** متعلق بمغاير للتصور لا باعتبار المتعلق هكذا وقع فى بعض النسخ

اعلم انه لما يفهم من كلام السيد ابى الفتح ان قول الشارح كما يشهد به الوجدان متعلق بقوله لا باعتبار المتعلق حيث حمل فى تعليقاته على حاشيته المتعلقة على هذا الشرح التغاير الذاتى بين التصور والتصديق الذى وقع فى كلام الشارح مقابلا للتغاير بحسب المتعلق على ان المراد منه ما هو مقابل للتغاير بحسب المتعلق كما يشهد به الوجدان بمعنى ان ليس التغاير بين التصور والتصديق تغايرا بحسب المتعلق وان تحققت المغايرة بينهما بحسب الاعتبار فدفع الاشكال الذى سيجى بيانه من انه اذا تعلق التصور بالتصديق يكون التصور علما والتصديق معلوما فيلزم اتحادهما اذ العلم والمعلوم يكونان متحدين بالذات مع انهم قائلون بالتغاير الذاتى بين التصور والتصديق كان العلم والمعلوم وان يكونا متحدين بالذات لكنهما متغايران بالاعتبار فان فى مرتبة العلم يلاحظ العوارض الذهنية دون المعلوم ولا شك فى تحقق هذا التغاير بين التصور الذى هو علم على تقدير تعلقه بالتصديق وبين التصديق الذى هو معلوم ومرادهم من التغاير الذاتى بين التصور والتصديق ليس الا هذا التغاير الاعتبارى دفعه المحشى بقوله هذا حاصله ان قول المصنف العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق لما يدل صراحة على ان التصور مغاير للتصديق مغايرة نوعية لانه جعل التصديق نفس الاذعان وهو مغاير بالنوع للتصور قطعا لا بد ان يراد بالمغايرة الذاتية التى وقعت فى كلام الشارح المغايرة النوعية لا مقابل التغاير الذى يكون بحسب المتعلق ليكون كلام الشارح منطبقا على ما يدل عليه قول المصنف فيجب القول ح بان قول الشارح كما يشهد به الوجدان السليم متعلق بمغاير للتصور لا بقوله لا باعتبار المتعلق كما فهمه السيد والاظهر لتعيم المغايرة النوعية التى هو المقصود وطريق دفع الاشكال ليس منحصرا فى الارادة من المغايرة بين التصور والتصديق المغايرة التى هى المقابلة للمغايرة بحسب المتعلق لانه يندفع بوجه آخر وهو الذى سنوضحه ان شاء الله تعالى واكثر النسخ وقع بدون لفظ الا الثانية فى قوله لا الا باعتبار المتعلق فعلى هذا يكون مقصود المحشى من قوله دفع ما عسى ان يتوهم ان قوله كما يشهد به الوجدان السليم متعلق بقوله باعتبار المتعلق بانه ليس بمتعلق به بل بقوله مغاير للتصور والا يكون الحاصل ان اختلاف التصور والتصديق باعتبار المتعلق كما يشهد به الوجدان السليم

مع ان الامر ليس كذلك ثم اشار الى رد القول المذكور من السيد ابى الفتح بقوله المراد بالمغايرة آه وبالجملة يكون غرض المحشى على النسخة الاولى من قوله متعلق الى قوله ط الرد على قول السيد ابى الفتح وعلى النسخة الثانية من قوله متعلق بمغاير للتصور لا باعتبار المتعلق الرد على التوهم المذكور ومن قوله والمراد آه الرد على قول السيد **قوله** وبك ان تقول آه استدلال على ان التغاير بين التصور والتصديق تغاير نوعى وابطال لزعم البعض من انهما متحدان بالذات ومتغايران باعتبار المتعلق حاصله انا نعلم قطعا ان للتصديق متعلقا خاصا لا يتعلق التصديق الا به سواء كان نسبة تامة خبرية وقضية مجملة او الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة او المحكى عنه على اختلاف الآراء وللتصور لازم خاص هو ان متعلقه ليس كذلك فان متعلقه لا ان يكون اعم من متعلق التصديق كما هو عند القدماء القائلين بتثليث اجزاء القضية بناء على انه يتعلق بكل شئ حتى بنفسه وبنقيضه ايض او مباينا له كما هو عند المتاخرين القائلين بتربيع اجزاء القضية فان التصور عندهم لا يتعلق بما يتعلق به التصديق بل بما عداه واحدا كان او متعددا بدون النسبة او معها تقييدية او انشائية ولما كان كذلك لابد ان يكون التصور والتصديق نوعين متباينين مختلفين بالذات لان اختلاف اللوازم يستلزم اختلاف الملزومات والا يلزم الانفكاك بين اللوازم والملزومات فالقول باتحادهما بحسب الذات ينافى القول بتغايرهما بحسب المتعلق الذى هو لازم لهما اذ اتحاد الملزومات ينافى اختلاف اللوازم فلو لم يكن بين التصور والتصديق تغاير نوعى واختلاف بحسب الذات بل اتحاد بحسب الذات وتغاير بحسب المتعلق يلزم القول بالمتنافيين لان اتحاد الملزوم يستلزم اتحاد اللازم واختلاف اللازم يستلزم اختلاف الملزوم انتهى توضيح كلام المحشى وانما عدلنا عما قيل فى وجه استلزام اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات من امتناع استناد الامور المختلفة الى موثر واحد واللوازم من آثار الملزومات المقتضية لها اما بماهيتها من حيث هى كما هو مختار الشيخ الرئيس او مع اعتبار الوجود المط كما فى لوازم الماهية عند المتاخرين ومنهم المحشى والش او خصوصا كما فى اللوازم العينية والذهنية انتهى الى قولنا والا يلزم الانفكاك بين الملزومات واللوازم بوجوه منها

ان مرادهم من اختلاف اللوازم الذى يستلزم اختلاف الملزومات ان ما هو لازم لشئ لا يكون لازما للآخر لا ما فهمه ذلك القائل من كون اللوازم متعددة فى انفسها والا يلزم ان لا يتعدد اللوازم لملزوم واحد ايض بعين ما ذكره من ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ومنها ان قول القائل مبنى على كون اللوازم معلولة للملزومات مع ان الحق خلافه وهو ان اللوازم مجعولة بجعل المفارق لكن بجعل الملزوم لا بجعل مستانف وبهذا يندفع ما قال هذا القائل ثانيا من ان دلالة وحدة اللوازم واختلافها على وحدة الملزومات واختلافها دلالة الدليل الانى ودلالة وحدة الملزومات واختلافها على وحدة اللوازم واختلافها دلالة الدليل اللمى لامتناع تعدد العلل المستقلة لمعلول واحد انتهى لان الملزومات ليست علة للوازمها حتى يصح قول القائل ان دلالة الملزومات على اللوازم دلالة لمية وبالعكس انية ومنها ان قول القائل من امتناع استناد الامور المختلفة الى موثر واحد انما يصح اذا لم يعتبر مع الموثر الواحد جهات لا مط فح لو اعتبر معه جهات مختلفة متعددة لا امتناع فى صدور الامور المختلفة منه فتامل وبعد لا يخفى على المتدرب من الاختلال فى الاستدلال وهو ان استلزام اختلاف اللوازم لاختلاف الملزومات بالذات انما هو على تقدير ان يكون اللوازم لوازم لنفس الماهية دون ما اذا كانت لوازم الصنف الذى هو عبارة عن ماهية كلية يعتبر معها صفة عرضية الا ترى ان السواد لازم للزنجى والبياض للرومى مع ان الزنجى والرومى ليسا مختلفين حقيقة وماهية فح لقائل ان يقول انا لا نم ان متعلق التصور والتصديق لازم لماهيتهما حتى يوجب اختلافه اختلافهما بالنوعية لم لا يجوز ان يكون لازما صنفيا فكيف يوجب اختلاف ملزومه حقيقة والقول بان التصور والتصديق ليسا صنفين من الادراك لان الصنف ماهية اعتبارية وهما من الموجودات الخارجية فكيف يكونان صنفين لان الاعتبارية ينافى الموجودية الخارجية قول لا يعبأ به لان موجودية التصور والتصديق بالوجود الخارجى انما هى بالمعنى الاعم الذى اخترعه المحشى دون المعنى الاخص والاعتبارية انما ينافى الخارجية بهذا المعنى دون الاول فلا مضايقة فى ان يكونا موجودين خارجيين بالمعنى الاول مع كونهما صنفين ودعوى البداهة بانا نلتفت الى حقيقة التصور والتصديق ولو بوجه تحكم على ذى الوجه

اعني التصور والتصديق حكما بديهيا بانهما متباينان تباينا ذاتيا اي نوعيا كما نحكم على حقيقة السواد والبياض بانهما متباينان وان لم يحصل كنههما في الذهن فان الالتفات اليهما بالوجه يكفي لحكم التباين النوعي لا ايهما الخصم **قوله** وهو اشكال مشهور آه هذه الشبهة اوردها المتاخرون القائلون بان الفرق بين التصور والتصديق بحسب المتعلق دون الذات على القدماء القائلين بالتغاير النوعي بينهما بالدليل الذي اورده المحشي بقوله لكن نقول آه حاصلها انه انكم لما اعترفتم في الدليل ان التصور يتعلق بكل شيء فيجوز ان يتعلق بما تعلق به التصديق اي المصدق به فاذا تعلق التصور والتصديق به يكون كل منهما متحدا مع الآخر بناء على ان المصدق به يكون معلوما بهذين العلمين والعلم يكون متحدا مع المعلوم بالذات فيكون التصور متحدا مع التصديق لان التصديق متحد مع المصدق به وهو متحد بالتصور والمتحد مع المتحد لشيء يكون متحدا به مع انكم قائلون بالمغايرة النوعية بين التصور والتصديق وهل هذا الا اجتماع المتنافيين وقد يقرر الاشكال بالنظر الى نفس التصديق بانا اذا تصورنا التصديق بناء على ان التصور يتعلق بكل شيء فيتعلق بالتصديق ايض فالتصديق ح يكون معلوما والتصور علما فيكون التصور متحدا مع التصديق بالذات لان العلم يكون متحدا مع المعلوم بالذات مع انهما متغايران عندكم ذاتا وحقيقة لا يقال ان التصديق من صفات النفس فكيف يتعلق به التصور الذي هو علم حصولي لان العلم المتعلق بالنفس وصفاتها حضوري لانا نقول ان المراد بنفس التصديق هو حقيقة لا التصديق العارض القائم بالنفس ليس من صفات النفس الا الثاني دون الاول فيكون علم الاول ح علما حصوليا والثاني حضوريا **قوله** والجواب عنه آه توضيحه ان العلم يطلق على معنيين الحالة الادراكية التي هو علم حقيقة كما مر وما يصدق هي عليه اي الصورة العلمية وبهذا المعنى الاخير حكموا باتحاده مع المعلوم دون الاول والتصور والتصديق ليسا قسمين للعلم الا بالمعنى الاول دون الثاني فيكون التصور ح عبارة عن الحالة الادراكية المخصوصة لا عن الصورة العلمية المخصوصة وكذا التصديق والحالتان متباينتان بالذات فلا يلزم حين تعلق التصور بما يتعلق به التصديق ان يكونا متحدين بالذات بالتقرير الذي ذكره المعترض لان التصور الذي هو قسيم للتصديق ومغاير له بالنوع قسم للعلم بالمعنى الاول وهو لا يتحد مع معلومه وكذا التصديق فلا يلزم من اتحاد العلم بالمعلوم اتحاد التصور والتصديق نوعا من جهة ان متحد المتحد لشيء يكون متحدا

به بل غاية ما لزم منه تعلق الحالتين بثالث وهو المصدق به فاندفع الاشكال المشهور وكذا الاشكال الذي قررناه لانه لا يلزم من تعلق التصور بنفس التصديق اتحادهما نوعا بناء على اتحاد العلم والمعلوم فان التصور الذي هو نوع مغاير للتصديق عبارة عن الحالة الادراكية المخصوصة وهي لا تتحد مع معلومها اي التصديق حتى يلزم منه اتحاد التصور بمعلومه الذي هو التصديق بل غاية ما لزم ههنا تعلق احدى الحالتين بالاخرى ولا شناعة فيه ويمكن الجواب عن الاشكالين بحيث يجري على كل تقدير سواء جعل التصور والتصديق قسمين للحالة الادراكية او الصورة العلمية اما عن الاشكال الاول فح ولا نمنع اتحاد التصديق بالمصدق به بناء على اتحاد العلم بالمعلوم بوجه ين احدهما ان حكمهم باتحاد العلم بالمعلوم انما هو في العلم التصوري دون التصديقي فلا يتحد التصديق بالمصدق به وفيه ما فيه وآخرهما ان التصديق ليس بادراك حتى يكون مصدقه معلوما فلا يلزم منه ومن المقدمات الاخر ان يكون التصور متحدا معه فتامل وثانيا بان التصور المتعلق بما تعلق به التصديق تصور خاص وتصديق خاص فغاية ما يلزم من الدليل اتحاد الفرد الخاص من التصور بالفرد الخاص من التصديق لا اتحاد المطلقين اللذين حكم بالتغاير النوعي بينهما لجواز كونهما عرضيين لهما ويرد عليه ما افاده ابي نسبا وعلما حاوي العلوم العقلية والنقلية مولنا محمد ولي طاب الله ثراه هو ان التصور والتصديق عندهم نوعان لما تحتهما من الافراد فاتحاد افرادهما الخاصة يوجب اتحاد المطلقين البتة ولئن تنزلنا عنه نقول ان اتحاد الفردين الخاصين وان لم يستلزم اتحاد المطلقين لكنه ينافي التباين النوعي الذي كلا منافيه لصدقهما على ذات واحدة ويمكن الجواب عن الايراد الاول بانه انما يتم لو كان فردية التصور الخاص والتصديق لمطلق التصور والتصديق بمعنى التشخص بمعنى انهما شخصان لمطلقهما لا بالمعنى الحقيقي اذ منشأ ايجاب اتحاد الافراد لاتحاد مطلقها انما هو من جهة انه لا فرق بين المطلق والفرد الا في اللحاظ وهو لا يتحقق الا في الفرد بمعنى التشخص لا الفرد بالمعنى الحقيقي واذا كان كذلك فلقائل ان يقول انا لا نم فردية التصور والتصديق الخاص بمعنى التشخص فلم لا يجوز ان يكون فرديتهما بمعناها الحقيقي واما عن الاشكال الثاني فبان تعلق التصور بكل شيء لا يستلزم تعلقه بكنه التصديق حتى يلزم منه اتحادهما بالماهية لم لا يجوز ان يكون تعلقه به ممتنعا

وانما يتعلق بوجه ورسمه الاترى ان حقيقة الواجب عز شانه يمتنع تصورها بالكنه وانما يجوز بالوجه
ولا يذهب عليك ان التصديق من المفهومات الاصطلاحية فلا يكون كنههما وحقيقتهما الا ما اصطلح
عليه المصطلحون من كونه عبارة عن الحالة الادراكية المخصوصة او الصورة العلمية الكذائية وكل واحدة منهما
مما يمكن تعلق التصور به فمنع التعلق تحكم بحت على انا لم نجعل مناط الاستحالة تعلق التصور بالتصديق بالفعل
ليتوجه عليه منعكم من انه يجوز ان يكون هذا التعلق ممتنعا بل التعلق على وجه الشرطية فلا يضرنا المنع واجاب
الفاضل مرزا جان عن الاشكالين بما حاصله ان العلم عبارة عن المعروض والعوارض الذهنية والمعلوم
عن المعروض فقط فيكون كل من التصور والتصديق ح عبارة عن المجموع المذكور فلا يكون متحدا
مع المعلوم لان الكل يكون مغايرا للجزء مغايرة ذاتية واذا لم يتحد فلم يلزم منه المحذور من اتحاد التصور
والتصديق وما يقولونه من ان العلم يكون متحدا مع المعلوم معناه انهما يكونان متحدين بالماهية النوعية
مع قطع النظر عن العوارض الذهنية التي هي جزء للحقيقة العلمية ومن البين ان هذا الاتحاد لا ينافي التغاير
الذاتي وانت خبير بما فيه فان هذا الجواب انما يتم لو ثبت ان الحقيقة العلمية مركبة من المعروض والعوارض
مع انه بط كما حققه المحشي فيما سبق فتذكره **قوله** ثم القول بتربيع اجزاء القضية آه اشارة الى استدلال
المتاخرين على ان اجزاء القضية اربع بيانه على وجه البسط ان القدماء يقولون ان القضية مركبة من ثلثة
اجزاء طرفاها والنسبة التامة الخبرية التي يعبر عنها بالفارسية بهست ونيست والتصديق والشك
ونحوه يتعلق بهذه النسبة فمعنى زيد قائم عندهم في الفارسية زيد ايستاده هست والمتاخرون لما رأوا انه
لا فرق بين التصور والتصديق الا بحسب المتعلق بمعنى ان لكل واحد منهما متعلقا خاصا لا يتعلق به الآخر
قالوا ان القضية مركبة من اربعة اجزاء هي الثلث المذكورة والنسبة التقييدية التي يعبر عنها
في الفارسية بآن فمعنى زيد قائم عندهم في الفارسية زيد ان ايستاده هست ويتعلق بالنسبة الاولى
الشك ونحوه من الاموروبالثانية التصديق وانما سمي النسبة الاولى بالتقييدية اذ بها يصير الموضوع
والمقدم قيدا للمحمول والتالي ويسمى النسبة الحكمية لتعلق الحكم وورووده عليها فيصير هذه النسبة منسوبة اليه
وتلوه بالنسبة بين بين لتوسطها بين الموضوع والمحمول وبين المقدم والتالي ويسمي الثانية بالنسبة

[illegible] ۱۲

التامة الخبرية والحكم ووجه تسميتها بما ظهر لا يخفى لما كانت النسبة التقييدية موردا للحكم الذي يتعلق به
التصديق كانت متعلقة وموردا للتصديق ايض لان متعلق المتعلق متعلق فيكون هي ح متعلقة لكل من التصور
والتصديق مع انهم قائلون بالمغايرة بينهما بحسب المتعلق لانا نقول ان مرادهم من مغايرة التصور والتصديق
بحسب المتعلق تغايرهما بحسب ما يتعلقان به بالذات لاشك في تحققه فان ما هو متعلق للتصديق بالذات
اي النسبة التامة الخبرية مغاير بالذات لما يتعلق به الشك ونحوه بالذات اي النسبة التقييدية فلا يضره
تعلق التصديق بالنسبة التقييدية ح لانه بالعرض وبواسطة تعلق النسبة التامة بها **قوله**
والوجدان السليم يحكم ببطلانه ايض اي تربيع اجزاء القضية كما يحكم ببطلان مبناه من تغاير المتعلق
لكل واحد من التصور والتصديق بالدليل الذي اورده المحشي بقوله ولك ان تقول آه فانه اذا قلنا
زيد قائم لا يفهم منه الا نسبة واحدة وهي النسبة التامة الخبرية دون نسبة اخرى فلا حاجة اذن
في عقده الى اعتبار النسبة التقييدية فلا يتعلق الشك ونحوه الا بما يتعلق به التصديق اي النسبة
التامة الخبرية فالمدرك واحد والتفاوت في الادراك بانه اذعاني او ترددي ففي قوله ايض اشارة
الى وجه آخر لبطلان تربيع اجزاء القضية وهو انه لما بطل مبناه بطل هو ايض لان بطلان مبناه يستلزم
بطلان ما يبتنى عليه واعلم ان المحشي قد اثبت عدم جزئية النسبة التقييدية للقضية بوجوه صرح احدها
بقوله والوجدان السليم يحكم ببطلانه الاترى آه واشار الى ثانيها بقوله ايض واستدل عليه ثالثا في بحث
التصديقات بانه يكون في الشك حكاية عن امر واقعي وهو يحصل بالنسبة التامة الخبرية لا دخل فيه
لنسبة اخرى كيف ولو كانت ثمه نسبة اخرى تكون هي موردا للحكم للوقوع واللاوقوع على ما زعموا
لكانت مستقلة بالمفهومية وهو غير معقول قيل توضيحه ان الوقوع ومقابله نسبة تامة لا تعلق الا
بالطرفين فموردهما اما ان يلاحظ ويوخذ بحيث يكون آلة لحاشيتيها وهذا مع انه غير معقول يوجب
ان يكون ذلك المورد مستقلا او يجعل ذلك محكوما عليه بخصوصيته لما ويعتبر نسبة اخرى بينهما كما
يدل عليه عباراتهم المشهورة اعني ان النسبة واقعة او ليست بواقعة والمحكوم عليه يجب ان يكون مستقلا
وما استدل المحشي على عدم جزئية النسبة التقييدية للقضية في شرحه للرسالة المعمولة في التصور والتصديق

[illegible] ۱۲

من انه ان كانت النسبة التقييدية جزء للقضية يلزم جزئيتها لها مرتين مرة على الانفراد ومرة في ضمن
النسبة التامة الخبرية التي يعبر عنها عند التفصيل بان النسبة واقعة او ليست بواقعة اذ لا فرق بين
الاجمال والتفصيل الا في اللحاظ فدفعه في المنهية المتعلقة على هذا الشرح بان النسبة التامة الخبرية امر مجمل اي بسيط
يعبر عنه بهذه العبارة التفصيلية لانها دالة عليه وحاصله انه ليس معنى الاجمال والتفصيل ههنا ما يقع في الحد
والمحدود حتى يلزم ان يكون النسبة التقييدية جزء للنسبة التامة الخبرية في مرتبة الحد وينشأ منه الحكم على
تقدير اعتبار جزئيتها للقضية من لزوم كونها جزء لها مرتين بل الاجمال ههنا بمعنى البساطة والتفصيل بمعنى
التعبير بالعبارة المفصلة وجزء القضية ليس الا تلك الحالة البسيطة لا تلك العبارة المفصلة واستدل
جدي واستاذ استاذي كمال المحققين على عدم جزئية النسبة التقييدية للقضية بانه لابد لكون شيء جزء
لآخر ان لا يتم ولا يحصل حقيقة ذلك الآخر بدون ذلك الشيء ولا شك في ان حقيقة الحكاية عن الواقع في الحمل
الخبرية تحصل وتتم بلا اعتبار النسبة التقييدية فجعلها جزء تعسف كيف فان مناط الصدق والكذب
في الاخبارات في جانب المحكي عنه نفس حلول المحمول في الموضوع وفي جانب الحكاية محض الوقوع الحاكي
عن الحلول الواقعي فالاجزاء الثلث في المحكي عنه وكذا الثلث في الحكاية تكفي لتطابق احدهما بالآخر
ولا حاجة الى الزائد ولو كان بالعرض فلا يصح الحكم بكونها جزء فانه ليس مما لابد لصدق القضية وكذبها
كما عرفت مناطه انتهى ولك ان تستدل على المطلب بوجه آخر وهو ان النسبة التقييدية التي قلتم انها
يتعلق بها الشك الذي لا يتقوم حقيقته الا بالحكاية عما في نفس الامر غير حاكية عنه فلو كانت جزء للقضية
يلزم ان يكون القضية المشكوكة غير حاكية وهذا خلاف ما هو المتقرر عندهم وبهذا اندفع ما قيل من ان
الشك يتعلق بالنسبة التقييدية من حيث انها واقعة او ليست بواقعة والتصديق يتعلق بنفس
الوقوع او اللاوقوع لان النسبة التقييدية على كل تقدير سواء جعلت الحيثية المعتبرة معها حيثية تعليلية
فيكون النسبة التقييدية ح فقط متعلقة للشك وتقييدية فتكون جزء المتعلقة او متعلق ح يكون
مجموع النسبة التقييدية والحيثية المذكورة لا تصلح لان تجعل متعلقة للشك الذي يكون حكاية الا على
وجه الاستقلال لا على وجه الجزئية لانها لا تكون حاكية **قوله** ولعل مقصودهم لما كان قول المتاخرين

العقلاء والاذكياء بتربيع اجزاء القضية من جهة تحقق النسبتين المذكورتين فاسد اشد الفساد كما عرفت اراد المحشي
ان يصلحه بحيث يخرج عن الفساد الى الصحة لان حمل كلام العقلاء على ما هو بين الفساد ليس من دأب المحصلين فوجهه بان مقصود
القائلين بتربيع اجزاء القضية ليس اثبات النسبتين المتغايرتين بالذات فيها بل مرادهم ان ههنا نسبة واحدة يمكن ان لها
اعتباران اعتبار انها نسبة بين طرفي القضية ورابطة لهما يرتبطان واعتبار انها حكاية عن امر واقعي فهي
بالاعتبار الاول الذي هو نسبة حاكية تكون متعلقة للشك بالاعتبار الثاني الذي هو نسبة جزمية
متعلقة للتصديق وانما قال لعل لان هذا التاويل مخالف لما عليهم من انه يكون في الشك ايضا
حكاية عن امر واقعي كما في التصديق غاية الامر انه يكون في التصديق جزم للنسبة سواء كانت ايجابية
او سلبية دون الشك **قوله** وما في شرح المطالع من ان اجزاء القضية عند التفصيل اربعة لا تنافي
عما اسلفناه لك من ان معنى التفصيل ههنا ما يعبر عنه بالعبارة التفصيلية كما لا يخفى **قوله** اشارة
الى ذلك اي القول السابق من ان ههنا نسبة واحدة لكن لها اعتباران باعتبار تصير متعلقة
للشك ونحوه وباعتبار آخر للتصديق ولا يخفى ان هذا توجيه بما لا يرضى به قائله فانه يفهم من
كلامه في شرح المطالع ان بين النسبتين تغايرا بالذات ان شئت فارجع اليه **قوله** وهو محتمل لوجوه
وغير محتمل لوجهين آخرين من عدم اعتبار الاذعان وعدمه وعدم اعتبار عدم الاذعان لانهما غير
ملائمين لمقابلته الاذعان التي يدل عليها لفظ فقط في الصورة الحاصلة من الشيء في العقل فقط لان
الاول منهما مسط والثاني يوجد مع الاذعان ومن البين ان كليهما ليسا مقابلين للاذعان **قوله**
والاول اعم من الثاني بحسب المفهوم على جميع التقادير بخلاف العموم بحسب التحقق فانه على بعض التقادير
بيانه انه ان جعل الوجه الاول عبارة عما لم يعتبر فيه الاذعان بان كان نفسه او جزءه كان عاما
بحسب المفهوم والتحقق كليهما عن المعنى الثاني حين جعله عبارة عما اعتبر فيه ان لا يكون الحكم مقارنا
له اصلا الا على وجه العروض ولا على وجه العينية او الجزئية كما لا يخفى على المتامل الصائب وان جعل
الوجه الاول عبارة عما لم يعتبر فيه صدق الحكم والثاني عبارة عما يكون الحكم مسلوبا عنه بمعنى ان
لا يكون نفسه او جزءه كان الاول اعم من الثاني بحسب المفهوم فقط دون التحقق لان العلم التصديقي

اى العلم التكيف بالكيفية الاذعانية لا يخ عن اعتبار الاذعان فى وقت من الاوقات حتى يكن فيه عدم اعتبار الاذعان او اعتبار عدم الاذعان وغير العلم التصديقى يمكن فيه كل منهما فلم يتحقق ح مادة الافتراق ثم اعلم ان حمل الوجه الثانى على الشق الثانى اى ما يكون الحكم فيه مسلوبا عنه بمعنى ان لا يكون نفسه وجزءه اولى من حمله على الشق الاول وهو الذى يعتبر فيه ان لا يكون الحكم فيه مقارنا اصلا لخروج تصور الموضوع والمحمول ح عنه لان كلا منهما مقارن للحكم مع انه لم يوجد من كلامهم اخراجهما من التصور باى معنى اخذ **قال الشارح** واما ان لا يقبل تلك النسبة تعلق الاذعان بالذات كالنسبة التقييدية فانها وان تقبل تعلق الاذعان بها لكن لا بالذات بل بواسطة الحكم الذى يتعلق بها فان التصديق يتعلق به اولا وبواسطته بالنسبة التقييدية بناء على ان متعلق المتعلق متعلق **قال المص** ويقتسمان بالضرورة اعلم ان ه دعوين احديهما انه ليس جميع التصورات بديهيا ولا نظريا وثانيهما انه ليس جميع التصديقات بديهيا ولا نظريا فيلزم من الاولى انقسام التصور الى البديهى والنظرى ومن الثانية انقسام التصديق اليهما لكن قد يجمعون الدعوين فى عبارة واحدة اختصارا وللاشتراك فى الدليل كما فعله المص وتبعه الشارح حيث يقول ذيل هذا القول لو كان الكل من كل منهما آه **قال الشارح** اى يأخذ كل من التصور والتصديق قسما من الضرورة آه هذا تفسير باللازم لان الاقتسام فى اللغة بمعنى اخذ القسمة حتى يتوجه عليه انه ليس كذلك فانه قد صرح فيها انه بمعنى القسمة فى اصل كلام المص ان كل واحد من التصور والتصديق يأخذ قسما قسما من كل واحد من الضرورة والاكتساب **قال الشارح** اى الضرورى والنظرى انه تفسير للضرورة وقوله اى المكتسب للاكتساب انما فسرهما بهما لانهما لو ابقيا على معناهما الاصلى يكون الضرورة والاكتساب بالنظر مقسمين للتصور والتصديق فيجب ان يحملا عليهما لوجوب حمل المقسم على الاقسام مع انه لا يصح ان يق ان التصور والتصديق ضرورة او اكتساب بالنظر ولا يلزم هذه الشناعة على تقدير جعل الضرورى والنظرى قسما لانهما محمولان على التصور والتصديق قطعا ويمكن ان يجعل قوله اى الضرورى والمكتسب بالنظر تفسيرا لكل من التصور والتصديق باعتبار اخذ

كل واحد منهما قسما قسما من كل واحد من الضرورة والاكتساب بالنظر فيأخذ التصور قسما من الضرورة فيصير ضروريا وقسما من الاكتساب بالنظر فيصير مكتسبا بالنظر وكذا حال التصديق **قال السيد ابو الفتح** الاقرب بحسب المعنى ان يكون الاقتسام بمعنى الانقسام وقوله الضرورة والاكتساب بالنظر بمعنى الضرورى والمكتسب بالنظر انتهى وجه الاقربية انه لو ابقى الاقتسام والضرورة على معناهما الاصلى لفهم منه انقسام الضرورة والاكتساب بالنظر الى التصور والتصديق دون انقسام التصور والتصديق الى الضرورى والمكتسب بالنظر الذى هو مرادهم الآن نعم على تقدير عدم تاويل الاقتسام بالانقسام ان لم يفهم انقسام التصور والتصديق الى الضرورى والمكتسب بالتصريح لكنه يفهم بطريق الكناية وهى ابلغ من التصريح فلا بد من ابقاء الاقتسام على معناه الاصلى فان قلت كلامكم يدل على ان التصور والتصديق مقسم للضرورى والمكتسب بالنظر دون الضرورة والاكتساب بالنظر فما الوجه فى جعلهما مقسمين للاولين دون الآخرين قلت لما يجب اعتبار المقسم فى القسم اذ هو عبارة عن المقسم مع اعتبار قيد مخصوص معه يكون التصور والتصديق مقسما للضرورى والمكتسب دون الضرورة والاكتساب اذ مفهوم التصور والتصديق معتبر فى الضرورى والمكتسب بالنظر فان الضرورى عبارة عن تصور وتصديق يؤخذ فيه الضرورة والمكتسب عبارة عن تصور وتصديق يؤخذ فيه الاكتساب بالنظر دون الضرورة والاكتساب بالنظر ويمكن الجواب بعبارة اخرى هو انه لا بد فى التقسيم من حمل المقسم على الاقسام ولما لم يصح حمل التصور والتصديق على الضرورة والاكتساب بالنظر كما علمت آنفا لم يجعلا مقسمين لهما بخلاف الضرورى والمكتسب بالنظر فانهما لما يحملان عليهما حيث يق ان الضرورى تصور والمكتسب بالنظر تصور وهكذا حال التصديق بالنسبة اليهما جعلا مقسمين لهما **قال الشارح** يعنى ان انقسام كل من التصور والتصديق الى الضرورى والنظرى بديهى فيه ان انقسام التصديق اليهما وان كان بديهيا لكن انقسام التصور اليهما فى معرض الخفاء كيف والامام الرازى قائل ببداهة جميع التصورات وما استدلوا على نفيها من انها لو كانت كلها بديهية لما احتجنا الى فكر ونظر ففيه ان الاحتياج الى الكسب فى التصورات فى حيز الخفاء **قوله** هذا الحكم نظير المثبت لنفسه يعنى ان قول الشارح ان انقسام كل من التصور والتصديق الى الضرورى

والنظری بدیہی لانخ اما ان یکون تصدیقا بدیہیا او نظریا وعلی الاول یکون نفیا لکسبیة الکل لانہ لو کان
الکل کسبیا لکان ہذا التصدیق الذی ہو من جملة الکل ایض کسبیا لا نفیا لکسبیة التصورات وبداہة
کل من التصورات والتصدیقات وعلی الثانی یکون نفیا لبداہة الکل فانہ لو کان الکل بدیہیا لکان ہذا
الحکم الذی ہو من جملة الکل ایض بدیہیا لا نفیا لبداہة التصدیقات ونظریة کل من التصورت
والتصدیقات وعلی کل من التقدیرین لا یثبت منہ عدم کون کل واحد من التصورات والتصدیقات
بدیہیا او نظریا لیلزم منہ انقسام کل من التصور والتصدیق الی البدیہی والنظری الذی ہو المدعی
فیکون مثبتا لنفسہ وعینا لہ لکن لما ثبت منہ علی تقدیر نفی کون کل واحد من التصدیقات نظریا وبہ ثبت جزء
من المدعی وہو کون بعض التصدیقات بدیہیا وعلی تقدیر نفی کونہ بدیہیا وبہ ثبت جزء من المدعی وہو کون بعض التصدیقات
نظریا صار نظیرا وشبیہا بالمثبت لنفسہ البتة قال الشارح فان کل عاقل آہ قیل عنہ ان اراد من عدم صاحب القوة القدسیة
والمتناہی فی البلادة والا انتقض بہما وبالجملة المراد منہ اوساط الناس قال الشارح لو کان الکل من کل منہما ای من
التصورات والتصدیقات نظریا لدار او تسلسل والتالی لط بیان الملازمة انہ لو کان کل من
التصورات والتصدیقات نظریا احتجنا فی تحصیلہ الی علم آخر وہو الیض نظری علی ہذا الفرض فاما ان یکون
حصولہ مما حصل منہ سواء کان بواسطة او بلا واسطة فیلزم الدور او من غیرہ وہکذا فیلزم التسلسل ووجہ
بطلان التالی ان الدور یستلزم توقف الشئی علی نفسہ اما بواسطة او بلا واسطة فیکون الموقوف
ح عین الموقوف علیہ مع انہ لابد بینہما من المغایرة والتسلسل یستلزم استحضار امور غیر متناہیة فی زمان
متناہ وہو من المستحیلات وببطلان التالی الذی یکون لازما للمقدم الذی یکون ملزوما یستلزم
بطلان المقدم لاستلزام بطلان اللازم بطلان الملزوم والا لم یبق اللزوم بینہما قولہ لان الحرکة
الفکریة حرکة اختیاریة والمنع منہ مکابرة بحتة فلابد فیہما من التصور بوجہ ما والتصدیق بفائدة ما اما الاول
فلانہ من البین انہ ما لم یتصور المطلوب لا یمکن التحرک والتوجہ الیہ بالاختیار والارادة واما الثانی فلوجوب
کون الفعل الاختیاری مسبوقا بفائدة ما لئلا یکون عبثا قولہ فینتقل الکلام الی ہذین آہ لا تذہب
علیک ان علم الشئی بکنہہ عند المحشی لا ینافی النظریة فلم لا یجوز ان یکون التصور بوجہ ما تصور الکنہ

فلا ینقل الکلام الیہ قال الشارح فانہ آہ دلیل لقولہ اسلم قال الشارح من التوقف علی امتناع اکتساب
التصدیق من التصور اذ لولا ہذا الامتناع یجوز ان یکون بعض التصورات بدیہیا والتصدیقات باسرہا
نظریة وینتہی سلسلة اکتساب التصدیقات النظریة الی بعض التصورات البدیہی فلا یلزم الدور ولا التسلسل
فلا یتم التقریب لا یقال ان تمام الدلیل کما ہو موقوف علی امتناع اکتساب التصدیق من التصور کذلک موقوف
علی امتناع اکتساب التصور من التصدیق ایض اذ علی تقدیر جوازہ یحتمل ان یکون التصورات بحذافیرہا
نظریة وبعض التصدیقات بدیہیا وینتہی سلسلة اکتساب التصورات النظریة الی ہذا البعض فلا یلزم الدور ولا التسلسل
فلم یتم الدلیل فلم لم یذکر الشارح ہذا التوقف لانا نقول لا نم توقف الدلیل علی امتناع اکتساب التصور من التصدیق
لانہ لو کان موقوفا علیہ لم یجر علی تقدیر عدم الامتناع مع انہ لیس کذلک اذ یجری علی ہذا التقدیر ایض
بناء علی ان اکتساب التصور من التصدیق یتوقف علی تصور نفسہ بوجہ ما لکونہ فعلا اختیاریا فلابد فیہ
من تصورہ کذلک وعلی تصور المطلوب بوجہ ما ایض وہذہ التصورات نظریة علی ذلک التقدیر فاما ان ینتہی سلسلة
الاکتساب الی ذلک التصور الذی فرض اکتسابہ اولا فیلزم الدور او یذہب لا الی النہایة فیلزم التسلسل
اذ یجری مثل ہذا علی تقدیر نظریة التصدیقات فقط بان یقال لزوم الدور والتسلسل فیہما لا یتوقف
علی امتناع اکتساب التصدیق من التصور فانہ یلزم علی تقدیر عدم ہذا الامتناع ایضا بان یقال ان
اکتساب التصدیق من التصور ایض فعل اختیاری فیتوقف الشروع فیہ علی التصدیق بفائدة ما وہو ایض
نظری علی ہذا الفرض فاما ان ینتہی سلسلة الاکتساب الی التصدیق الذی فرض اکتسابہ اولا فیلزم الدور
او یذہب لا الی نہایة فیلزم التسلسل فینبغی للشارح ان لا یذکر ہذا التوقف ایض بل لانہ علی تقدیر جواز اکتساب
التصور من التصدیق ایض یجری الدلیل بان یقال ان التصدیق البدیہی الکاسب للتصور النظری
علی ما ہو المفروض یحتاج الی التصور البتة لتوقف التصدیق علی التصور وہذا ایض نظری علی ہذا الفرض
فیحتاج الی امر آخر فاما ان یعود فیلزم الدور او یذہب لا الی نہایة فیلزم التسلسل فلم یکن الدلیل ح
موقوفا علی امتناع ہذا الاکتساب فعلی ہذا ما یوجد فی بعض نسخ الشرح او بالعکس ذیل قولہ امتناع
اکتساب التصدیق من التصور من تصرفات الناسخین قولہ قال الشیخ فی منطق الشفاء لیس یمکن ان

ينتقل آه يعني لايمكن ان يكون التصور كاسبا للتصديق وينتقل الذهن منه اليه لانه لو كان كك فاما يمكن الا ان حال
اقتران الكاسب بالوجود او العدم سواء كان وجوده وعدمه في نفسه او في حاله اي صفته فان الكاسب
يكون علة لتحصيل المكتسب ولايجوز ان يكون شئ في كلتا الحالتين اي الوجود والعدم علة لشئ والا ليساوى
نسبته الى معلوله ويصير حاله كحال الاشياء الاخر في عدم المداخلة في المع فلم يتوقف عليه المع فلم يبق علة
هف واقتران العدم او الوجود بالتصور يوجب التصديق فان اقترانه به لايكون الا بان يكون
احد الامرين من التصور او الوجود والعدم موضوعا والآخر محمولا فيصير الكاسب للتصديق ح تصديقا
لا تصورا وهف قال الشارح في حاشيته على شرح الشمسية بعد ذكر الاعتراضين اللذين نقلهما المحشي على كلام
الشيخ اعلم انه ليس غرض الشيخ آه افادة الدليل على امتناع اكتساب التصديق من التصور فان المفرد اخص
من التصور بل غرضه اثبات انه لابد في كاسب التصديق من التاليف كلها وفي كاسب التصور في اكثر
من المواد انتهى وانما حمل الشارح كلام الشيخ على ما حمله عليه لانه هو المرضي للشيخ كما يفهم من آخر كلام الشيخ حيث
قال واما التصور فكثيرا ما يقع بمعنى مفرد كما سيتضح في موضعه في قليل من الاشياء ومع ذلك
فهو من اكثر الامر ناقص ردي بل الموقع للتصور في اكثر الاشياء معان مؤلفة انتهى فعلى هذا يكون حاصل كلام
الشيخ الذي ذكره المحشي بقوله ليس يمكن ان ينتقل آه انه لايجوز ان يكون المفرد من حيث هو مع قطع النظر
عن الوجود او العدم كاسبا للتصديق لان الكاسب يكون علة للمكتسب ولايجوز ان يكون الشئ
من حيث هو هو علة لشئ لانه يلزم على هذا ان يكون علة له في كلتا حالتي الوجود والعدم فيكون
حاله كحال الاشياء الاخر في عدم مداخلته في المقصود فلم يكن علة وحين اعتبار اقترانه بالوجود او العدم
سواء كان في نفسه او صفته يصير مؤلفا فلتا ليصح يكون دخل في كاسبية التصديق فلم يكن
المفرد ح كاسبا فلا يرد ما ير وعلى التقرير الاول من ان مراد الشيخ بالمفرد في قوله لايمكن ان ينتقل الذهن
آه اما ما لايكون مركبا اصلا او ما ليس بقضية وعلى كلا التقديرين يكون الدليل اخص من الدعوى
اذ الدعوى امتناع اكتساب التصديق من التصور مط والدليل لايفيد الا تخصيص امتناع التصديق
مما ليس بمركب او ما ليس بقضية فلم يتم التقريب لانا نقول ان المراد من المفرد معناه الاول لا يلزم

منه خلل اصلا اذ الدعوى على هذا التقرير ان الكاسب للتصور يكون مؤلفا والدليل يفيده فيتم التقريب
لعدم خصوصية الدليل من الدعوى ثم اعلم ان نقل المحشي كلام الشيخ ليس يمكن آه ذيل قول الشارح
على امتناع اكتساب التصديق من التصور يدل على انه حمل كلام الشيخ هذا على الدليل للامتناع مع
ان آخر كلام الشيخ الذي نقلته يدل على ان مراده من قوله ليس يمكن اه ليس الا اثبات انه لابد
في الكاسب من كونه مؤلفا دون اثبات الامتناع المذكور فحمل كلام القائل على ما لايرضى به ليس
من دأب المحصلين **قوله** الاول انه منقوض بافادته اي التصور التصور فان المقدمات جارية فيها
بان يقال ان موقع التصور وكاسبه يكون علة له ولما لم يجز ان يكون الشئ علة لشئ في حالتي الوجود
والعدم كليهما فلم يقع بالتصور المفرد من الوجود والعدم كفاية واذا اقترن به الوجود او العدم سواء
كان في ذاته او حاله اي صفته صار تصديقا فحصل التصور من التصديق لا من التصور هف **قوله**
والثاني آه تقريره ان اقتران الوجود او العدم بالتصور لايوجب ان يحصل منه التصديق
بالمصدق بوجوده او عدمه فلم لايجوز ان يكون التصور مع وجوده الذهني الذي لم يعتبر
اقترانه على وجه يحصل منه التصديق يفيد التصديق فحصول التصديق من التصور لا من التصديق
وبعبارة اخرى هو ان اقتران الوجود او العدم على تقدير كاسبية التصور للتصديق لايوجب
ان يكون التصور مع الوجود او العدم كاسبا له لم لايجوز ان يكون نفس التصور كاسبا للتصديق
لكن في مرتبة الوجود الذهني فلا يحصل التصديق ح الا من التصور وعلى كلا التقريرين ظهر ان ما ذكره
مغالطة اما على الاول فمن جهة حكم الشيخ بان المركب مط يكون تصديقا مع انه ليس كك واما الثاني
فمن جهة انه ليس المركب فيما نحن فيه علة **قوله** وانا قلت آه قال جدي واستاذ استاذي
كمال المحققين قدس سره توضيح المقام على وجه يتضح به المرام يقتضي تمهيد مقدمات منها ينتظم
البرهان فبعض منها ما تصدى المحشي ببيانه وبعض منها ما تركه واهمله فلنذكر القسمين لينكشف الحال
ويتبين المراد الاولى من القسم الاول ان العلية والمعلولية على تقدير الجعل المؤلف لايجري الا
في المركبات الاتحادية اي مفاد الهيئة التركيبية المجملة وهو المعنى الاجمالي الاتحادي وهذا انباء على)

ان اثر الجاعل لا يمكن ان يكون نفس الطبيعة من حيث هي هي ولا يمكن ان يكون نفس الماهية ثمرة
الا بلحاظ خلطها مع حيثية الوجود او العدم اما الاول فلان الطبيعة من حيث هي هي على
مذهب المشائين القائلين بزيادة الوجود عليها خارجة عن بقعة الامكان لان الامكان كيفية
نسبة الوجود اليها فهي من حيث هي هي ليست بواجبة ولا ممكنة ولا ممتنعة لان الامكان وسائر
المواد ليست احوالا لها في نفسها بل بالنظر الى وجودها ولا مناقشة في خروجها عن الاقسام
والامكان هو المحوج الى المؤثر وهو العلة للفاقة والافتقار فما لا احتياج فيه لا يمكن ان يتأثر
بالذات فثبت ان الطبيعة من حيث هي هي لا يمكن ان يتعلق بها الجعل بالذات بل بالعرض
واما الثاني فلان الماهية من حيث هي هي لا يمكن ان تؤثر تاثيرا الا ان تكون موجودة فان
الشئ ما لم يكن موجودا لم يكن موجدا ولا يكون موجودا الا ان يكون واجبا ولما
كان جهة الوجوب راجعة الى الهيئة التركيبية على ما تقرر في موضعه في مدارك المشائين سواء كانت
بالذات كما يؤديه التقابل بين المواد او بالغير لان الوجوب بالغير انما يتحقق لما يكون ممكنا لانه
اثر العلة الموجبة ولا يؤثر الا في الممكن بما هو ممكن فما هو واجب بذاته او بغيره بما هو واجب كذلك
العلة الجاعلية وهو ليس الا الثانية ان العلة والمعلول يجب ان يكونا في ظرف واحد لان الشئ
ما لم يكن متحققا في ظرف لا يمكن ان يوجد غيره فيه هذا كما بينه المحشي عليه والثالثة ان الهيئتين
التركيبيتين اللتين تصلحان للعلية والمعلولية وهما الحيثيتان اللتان كلامنا فيهما في التصور
والتصديق مختلفتان بحسب الظروف لان التصديق له جهتان من حيث هو هو ومن حيث انه
ملحوظ فيه المحمول مع الموضوع وللتصور ايضا جهتان من حيث هو هو ومن حيث انه يحصل من
ماخذه في الذهن فيقوم به فالجهة الاولى في التصور لا يمكن ان تصير معلولة وعلة بحكم المقدمة الاولى
وكذا الجهة الاولى في التصديق لانه بهذا الاعتبار ايضا من الحقائق التصورية المفردة فانه وان كان
بهذا الاعتبار مندرجا تحت المركبات لكنه ليست صالحة لان تصير متعلقا لاحكام المركبات
من حيث هي مركبات لانه بهذا الاعتبار من الحقائق التصورية كسائر التصورات الحاصلة

في الذهن القائمة به وهو بهذا الاعتبار من الموجودات الخارجية لقيامه بالذهن قياما انضماميا على نحو
سائر التصورات بقي النحوان الآخران احدهما في التصور والثاني في التصديق لكن الذي في التصور
من الحيثية خارجية لانها عبارة عن حصول الشئ في الذهن وثبوته له ومعنى من كون الهيئة التركيبية
في الخارج ان موضوع تلك الهيئة في الخارج بحيث يصلح للحكاية بالمعلوم التصوري وبالمحمول بحسب
ذلك الظرف موصوف بها اتصافا انضماميا لا ان الهيئة التركيبية نفسها موجودة في الخارج كيف وانه
من المستحيلات لاشتمالها على النسبة والعلة للتصور بهذه الحيثية اذا كانت مكتسبة والمعلول له ان كان
اكتسابا يجب ان يكون في ظرف الخارج بحكم المقدمة الثانية ثم ان التصديق من الجهة التي تصلح لها للعلية
والمعلولية وهي الجهة الثانية اي حيثية لحاظ خلط الطرفين احدهما بالآخر من الموجودات الذهنية لكن
الحقائق الخارجية ولما كان الحكم بوجود الهيئة التركيبية التصورية في الخارج بناء على الاتصاف الانضمامي
وكون النفس في ظرف الخارج كان حقا للسائل ان يسئل بالتفرقة بينهما وبين الهيئة التركيبية في التصديق
فان الاتصاف ثمه اتصاف انضمامي والنفس من الموجودات الخارجية فلاجل دفع ذلك تمهد مقدمة
وهي التي لم يفصلها المحشي فهي من القسم الآخر فنقول ان للاشياء الموجودة في الذهن وجودين
احدهما بما هو موجود في الذهن قائم به قياما انضماميا ولا ريب في انه قسم من الموجود الخارجي لما تقرر ان
الاتصاف الانضمامي يستدعي وجود الحاشيتين في ظرفه وهذا ما يسمونه بانه يحذو حذو الوجود الخارجي فلا بد
ان يعد من الوجود الذهني والثاني بما هي هي مع قطع النظر عن القيام بالذهن وهذا هو الذي سميناه
بالوجود الذهني المقابل للخارجي بالمعنى الاعم على ما فصله المحشي في بحث الوجود الذهني فلما كان اعتبار
الخلط بين الطرفين في التصديق في الملاحظة مع قطع النظر عن قيامه بالذهن قلنا انه من الموجود الذهني
وكان في التصور اعتباره عين قيامه بالذهن قلنا انه من الموجود الخارجي فلما اختلف ظرفاهما بما هما علة
ومعلول امتنع اكتساب احدهما بالآخر هذا غاية ما يقال في توجيه كلام المحشي ولا يخفى عليك انه لا يكفي في شئ
والاتحاد في الظرف بين العلة والمعلول انما في حيز المنع وايجابه ثمه للصور الذهنية كاف لما نحن بصدده وتمسك
بالملزوم في الملازمات على ما قيل ليس بشئ فانه ان اريد الملزوم بالملازمة الثابتة التي هو كالعلة

الثالثة فالكاسب ليس كك ان اريد الموجب مط فهو دل الكلام علي ان حال لوازم الماهية حيث
انها في الذهن ليست الا اعتبارية علي ما تقرر في محله والماهية في الخارج ليشهد بخلافه وبعد تسليم فبناء
علي امر آنفا ان هذا النحو من التغاير الذي يثبت في الوجود الذهني والخارجي ليس التغاير الا اعتباريا
فانه ليس هناك وجودان حقيقة بل شيء موجود بوجود واحد حقيقة له اعتباران باعتبار القيام يسمي
خارجيا وبقطع النظر عنه ذهنيا فلا نم ان هذا النحو من التغاير في الظرف مناف للافادة فان هذا
التغاير تغاير مصنوع باعتبار المعتبر لا ان هناك ظرفين ووجودين حقيقة كما في الذهني والخارجي
بالمعنى الاخص كيف وعندهم بعض التصورات يوجب بعض التصديقات كما قالوا في اللزوم البين بالمعنى
الاعم ان تصور الاطراف يكفي في الجزم باللزوم وهذا ما يشهد بخلاف ما زعم المحشي وبالجملة فيما قال المحشي
انواع من الخلل لا فائدة في ذكرها الا التطويل ثم ما زعم المحشي بان الوجود الذهني هو اعتبار وجوده
مع قطع النظر عن القيام مخالف لما قصد الحكماء بالوجود الذهني في بحث اثباته ومخالف لما قصد
المتكلمون في نفيه علي ما يشهد عليه الرجوع الى بحث الوجود الذهني وقد نبهنا عليه في موضع آخر انتهى
قوله قدس سره الاولى آه وهي التي اوردها المحشي بقوله ان المعلول حقيقة الخ **قوله** قدس سره
وهو المعنى الاجمالي الاتحادي وهي مرتبة المحكي عنه **قوله** قدس سره الثانية وهذه هي التي صرح المحشي
بقوله وما هو معه آه **قوله** قدس سره آه كما نبه المحشي عليه بقوله ضرورة ان المعدوم آه **قوله** قدس
سره والثالثة آه وهذه هي التي اومى اليها المحشي بقوله فالمعلولية في التصديق آه فمراد المحشي من قوله
بل الصورة العلمية التركيبية الصورة العلمية التي يتعلق بها التصديق لان الكلام فيه **قوله** قدس
سره هذا غاية ما يقال في توجيه كلام المحشي فالمحشي ذكر حال معلولية التصديق بقوله فالمعلولية
في التصديق آه وحال معلولية التصور بقوله والمعلولية في التصور آه ولم يذكر حال عليتهما
لظهور ان عليتهما لا تكون الا بالحيثية التي تعتبر في المع فيكون ظرفهما واحدا كما اوضحه
المحقق قدس سره **قوله** قدس سره فان اتحاد الظرف بين العلة والمع في حيز المنع
منع على المقدمة الثانية وما قال المحشي في بياننا من ان ما هو معدوم آه فيرد عليه ما قيل من انه ان اريد

بالمعدوم مسلوب الوجود المقيد بكونه في ظرف فلا نم ان ما لا يكون موجودا بوجود مقيد كما يقال منه الوجود
المقيد كيف وانه يجوز ان يكون ما سلب عنه الوجود المقيد موجودا في نفس الامر ومقيدا بوجود مقيد
آخر ولا استحالة فيه وان اريد به مسلوب الوجود المطلق في ظرف بان يكون الظرف قيدا للسلب
والحكم فلا نم ان ما لا يكون موجودا في ظرف معدوم فيه بهذا المعنى وقد يستدل على الاتحاد بان العلية
والمعلولية نسبتان فلو لم تتحد الظرف لمنتسبيهما بل وجد احدهما في ظرف والآخر في ظرف لم يتحقق
التكافؤ بين المنتسبين مع انه لا بد بينهما من التكافؤ ولا يخفى ما فيه فان للقائل ان يقول لا يجب
للتكافؤ تحقق المتكافئين في ظرف واحد الا ترى انه قد ينتسب الامر العيني الى الذهني وبالعكس نعم لا بد
للتكافؤ من تحقق المتكافئين في نفس الامر وهو متحقق على تقدير تحقق احدهما في ظرف والآخر
في ظرف آخر ايضا **قوله** قدس سره وايجابه تع للصور الذهنية كاف لما نحن بصدده اي بصدد
منع وجوب اتحاد ظرف العلة والمع فان الخارج ظرف العلة والذهن ظرف المع الا ان يقال ان
العلة تكون على نحوين احدهما ما يكون عليته مط من دون لحاظ خصوصية وجوده في ظرف دون
ظرف وثانيهما ما يكون عليته بحسب الخصوصية والمراد من العلة التي يجب اتحاد ظرفها مع ظرف المعلول انما هو
على النحو الاخير دون الاول وعلية الواجب جل شانه لمعلولاته من النحو الاول دون الثاني فلا ضير في اختلاف
ظرفيهما وما اجيب عنه من المنع من ان الصور الذهنية من الاعيان الخارجية بالنسبة اليه تع لان نسبة
الاذهان كلها وما فيها اليه تع كنسبة الازمنة والامكنة والمواد وما فيها اليه تع او بان الصورة الذهنية
بحسب حصولها في الذهن اي الهيئة التركيبية فائضة من الواجب تع فعلى كلا التقديرين يكون
الخارج ظرفا للصور الذهنية الا ان الخارج على التقدير الاول بالمعنى المشهور وعلى الثاني بالمعنى الذي
اخترعه المحشي فلا يخفى ما فيه اما في المنع الاول فبان العين الخارجي عبارة عما يكون موجودا في ظرف
يكون خارجا عن المشاعر لا ما يكون موجودا فيها ولا شك ان الصور الذهنية ليست في ظرف كذلك
واما في الثاني فبانا نجري الكلام في الصور الذهنية من حيث هي هي التي هي مرتبة الحضور الذهني
فعلى كلا التقديرين لا يكون الخارج ظرفا للصور الذهنية كما هو للواجب عز مجده فاختلف ظرف العلة

عه افاده مولانا عبد العلي ۱۲

عه افاده مولانا عبد العلي ۱۲

عه [illegible] ۱۲

والمع فالمنع بحاله فتامل **قوله** قدس سره والتمسك بالملزوم آه تقرير التمسك لاتحاد ظرف العلة والمع
ان العلة ملزوم للمع فلو لم يكن ظرفهما واحدا يكون الملزوم في ظرف واللازم في ظرف آخر وهو
يستلزم انفكاك اللازم عن الملزوم وبعبارة اخرى هو ان العلة من لوازم المع فهي اما لازمة
لنفس ماهيته او لوجوده ولما كان بطلان الاول بينا تعين الثاني فاما ان تكون لازمة للوجود الخارجي
للمع او للوجود الذهني له فيجب وجودها في الخارج على الاول وفي الذهن على الثاني واللازم يحقق اللزوم
وعلى كل من التقديرين اتحد ظرف العلة والمع وبالجملة انه ما لم يكن وجود العلة من حيث هي علة بدون
وجود المع وكذا العكس يجوز ان يقرر التمسك بكون العلة ملزوما للمع ويجوز ان يقرر بالعكس لكن
التقرير الثاني لا يلائمه جواب المحقق الذي اورده بقوله فان اريد آه اذ حاصله انه ان اريد بالملزوم
ما يكون ملزوميته تامة كالعلة التامة فالكاسب ليس كك فانه علة معدة للمكتسب وان اريد منه الموجب
مط سواء كان تاما او لا فهو عين النزاع اذ لمانع ان يمنع اتحاد ظرف العلة بهذا المعنى لظرف المع لانه
يدل صريحا على انه اعتبر الملزومية من جانب العلة **قوله** قدس سره وبالجملة فيما قال المحشي انواع من
الخلل منها ان بناء هذا الدليل على الجعل المؤلف مع انه بط عند المحشي حيث قال في منهيته والحق ان الماهية
الممكنة مجعولة بالجعل البسيط وذلك لان الجعل اما ان يتعلق بنفس الماهية بالذات او يتعلق بها بالعرض
او لا يتعلق بها اصلا لا بالذات ولا بالعرض فعلى الاول يثبت المدعى وعلى الثاني يلزم تاخر الماهية
من حيث هي عن الماهية من حيث الوجود وهو يستلزم تاخر المعروض عن العارض والضرورة العقلية
تشهد بخلافه وعلى الثالث يلزم استغناء الممكن من حيث هو والوجدان السليم يحكم ببطلانه فتدبر لعله
يحتاج الى لطف القريحة انتهى والمبني على الباطل باطل ومنها ما اورد على قول المحشي ان المع حقيقة
ليس آه من ان القائلين بالجعل المولف لم يذهبوا الى ان العلة هي الهيئة التركيبية بل مفادها
وهو ظ ثم انها ليست مفاد كل هيئة ولو كانت من الهليات المركبة بل مفاد الهلي البسيط وكك ذهبوا
الى ان المع مفاد الهيئة التركيبية الحاصلة من الماهية ووجودها لا نفس الهيئة الحاصلة من اي موضوع
ومحمول وجودا كان او غيره انتهى الآن يقع في الجواب عن قوله القائلين آه ان ليس مراد المحشي

منه المولوي القاضي محمد مبارک ١٢

من قوله فكذا العلة آه ما هو المفهوم منه بحسب الظ من الهيئة التركيبية بل مفادها وعن قوله ثم انها آه ان
المحشي ما جعل وجه كون مفاد الهيئة التركيبية في جانب العلة كونها جاعلة ليرد عليه ما قلتموه بل ما بينه
الشيخ في منطق الشفاء وهو يفيد اعتبار مط الوجود في جانب العلة سواء كان وجودها في نفسها
او في حالها وعن قوله وكك ذهبوا آه ان ليس غرض المحشي من قوله على ما تقرر عند المشائين
القائلين بالجعل المولف ان للجعل المولف دخلا في اعتبار مط الوجود في جانب المع سواء كان وجوده
في نفسه او في صفته بل غرضه ان المشائين القائلين بالجعل المولف ذهبوا الى ان المع يكون حقيقة
اما وجوده في نفسه او في حاله فتامل نعم يرد على قول المحشي وكذا العلة آه ان لوازم الماهية عند الشيخ
عوارض معلولة لنفس الماهية من حيث هي بلا مداخلة الوجود فلا يكون الوجود معتبرا في جانب
العلة وان قيل لدفعه مراد الشيخ من مداخلة الوجود التي نفاها في لوازم الماهية مداخلة خصوصية
احد الوجودين من الخارجي والذهني لا مط الوجود يقع على هذا لا يتم الدليل لامتناع اكتساب التصديق
من التصور وبالعكس كما لا يخفى على من له ادنى تامل ومنها ان المقدمة الثانية منقوضة بعدم المانع
فانه علة لوجود المع مع انه لا تحقق له في ظرف لكونه عدميا وكذا بالعلل الغائية فانها موجودة في
الذهن ومعلولاتها قد تكون موجودة في الخارج وكذا بالمعدات فانها تنعدم عند وجود المع ففي كل من
الصور الثلث يوجد المع في ظرف دون علته فاين الاتحاد في ظرفيهما ويمكن الجواب عن النقض الاول
لا بان عدم المانع كاشف عن امر وجودي وهو المحتاج اليه حقيقة كعدم الباب المانع للدخول فانه
كاشف عن وجود فضاء لا يمكن النفوذ فيه فالعلة حقيقة هو الامر الوجودي لا العدمي لان هذا
مخالف لتصريحاتهم فانهم صرحوا ان عدم المانع بنفسه علة لوجود المع بل كما قيل ان المراد باتحاد
الظرف للعلة والمع اتحاد الظرف في الواقع وعدم المانع امر واقعي فعدم المانع ان كان في الخارج
فواقعيته بحسب الخارج وان كان في الذهن فواقعيته بحسب الذهن وهذا معنى قوله وما هو مع
بحسب ظرف فعلته بحسب ذلك الظرف يعني ان ما وجوده او عدمه بحسب ظرف مع فعلته واقعي
بحسب ذلك الظرف وجودا كان او عدما سواء كان هذا العدم علة للوجود كما في عدم المانع او للعدم

منه المولوي القاضي محمد مبارک ١٢

كما فى سائر الاعدام وعن النقض الثانى بوجهين اما اولا فبانا لا نم ان العلل الغائية علل فواعل حقيقة للمعلولات انما هى من قبيل الشرائط والروابط واما ثانيا فبان العلل الغائية علة لفاعلية الفاعل ومن المعلوم ولا يخفى ما فيه اما فى الاول فبان الكواسب ايضا ليست عللا فواعل للمكتسبات فلو اختلف ظرفاهما لم يلزم فيه شناعة اصلا واما فى الثانى فبان علية الفاعل ايضا من الامور الخارجية فيعود المحذور فتقوى ح من عدم لزوم اتحاد الظرف للعلة والمعلول فانه وجد المعلول فى هذه الصورة فى الخارج والعلة فى الذهن وعن النقض الثالث بان مراد المحشى من المعدوم فى قوله ضرورة ان ما هو معدوم آه ما لم يوجد اصلا لا قبل وجود المعلول ولا بعده ومن البين ان المعدات موجودة قبل وجود المعلول فلا نقض بها ومنها انه لو وجب اتحاد ظرف العلة والمعلول يلزم التسلسل فى المبادى وهو باطل كما بين فى موضعه تقريره ان الموجودات الذهنية لاحتياجها الى المحل اى الذهن ممكنة البتة ولا بد لكل ممكن موجود فيه من علة وهى ايضا من الموجودات الذهنية بناء على الفرض من اتحاد ظرف العلة والمعلول فعلته اما ان يكون هو الموجود الذهنى الاول الذى حصل منه سواء كانت علية بلا واسطة او بواسطة فيلزم الدور او يذهب الى غير النهاية فيلزم التسلسل ومنها ان للهيئة التركيبية الحاكية التصديقية ايضا اعتبارين من حيث هو هو اى الذهنى تبعه المعلوم والوجود الذهنى من حيث انه قائم بالذهن الذى هو تبعه العلم والوجود الخارجى كما ان للتصور اعتبارين فلم لا يجوز ح ان يكون التصديق بحسب الاعتبار الثانى كاسبا للتصور وعلة له بحسب الاعتبار الثانى وكذا العكس على ان المراد من مفاد الهيئة التركيبية المعلوم ما يكون محكيا عنها لا الحكاية ما لزم من المقدمات ح امتناع الاكتساب بما هو المحكى عنه للتصور او التصديق من الآخر كك لا امتناع اكتساب نفس احدهما من الآخر وهذا هو المطلوب لا ذاك الا ان يقال ان بين الحكاية والمحكى عنه اتحادا بالذات فامتناع اكتساب كل احد من التصور والتصديق ح فى مرتبة المحكى عنه يستلزم امتناع اكتسابه فى درجة الحكاية الذى هو المطلوب بناء على الاتحاد مع ان ما يفهم من كلام المحشى ره من ان البداهة والنظرية صفتان للعلم مناقض لما يجى منه من انهما صفتان للمعلوم فتامل قوله والامر ههنا اى فى معلولية التصور كما اى علته موجودة فى ذلك الظرف الذى حصل فيه التصور لان ما يكون كاسب التصور يكون معرفا بالكسر ولا ريب فى

ان حصول صورته للذهن علة لحصول صورة المعرف بالفتح فى الذهن وهذا الحصول مرتبة الوجود الخارجى بالمعنى الاعم فيكون الوجود الخارجى ح ظرفا للكل من المعرف والمعرف قوله وهذا البيان كما يدل آه بخلاف البيان الاول المنقول من منطق الشفاء فانه يدل على امتناع اكتساب التصديق من التصور دون العكس قال الشارح ثم على حدوث النفس آه اعلم انه لو كانت النفس قديمة تكون باقية مدة غير متناهية فيجوز ان يحصل لها علوم غير متناهية من الازل الى هذا الآن ويحصل المط فى هذا الآن من المبادى القريبة فلا يلزم الاستحالة التى قد بينوها على تقدير كون كل من النظرى مكتسبا من نظرى آخر من لزوم انحصار امور غير متناهية فى زمان متناه الا اذا كانت النفس حادثة فان زمان وجودها ح يكون متناهيا ولا يخفى على الذكى المتوقد انه لو جعل منشأ استحالة التسلسل جريان برهان التطبيق وغيره من البراهين المذكورة فى الحكمة لم يكن اتمام الدليل موقوفا على حدوث النفس فتامل قال الشارح على ما هو المشهور المط انه يمكن تعلقه بكلا التوقفين فيكون حاصله ان توقف الدليل على امتناع اكتساب التصديق من التصور وعلى حدوث النفس انما هو على المشهور والافعلى التحقيق ففى كلا التوقفين كلام كما قال فى منهيته ذيل قوله على ما هو المشهور اشار بذلك الى ان فيه كلاما انتهى لكن جعله المحشى متعلقا بالتوقف الثانى لقربه منه اما الكلام فى التوقف الاول فبانه على تقدير كون كل التصديقات نظريا وجواز اكتساب التصديق من التصور ايضا يلزم الدور او التسلسل بناء على ان اكتساب التصديق الذى هو فرد من مطلق الاكتساب الذى يتوقف على التصديق بمناسبة المبادى للمطلوب ايضا يتوقف على التصديق الكذائى لان ما يكون مقتضيا للمط يجب تحققه فى فرده ايضا والتصديق الكذائى على ذلك الفرض ايضا نظرى فيجرى الكلام فيه فاما ان يدور او يتسلسل واما فى الثانى فما اورده المحشى بقوله وكان هذا الكلام ما اورده الشارح فى بعض الحواشى اى حاشيته على شرح الشمسية انه على تقدير نظرية الكل اى على فرض نظرية جميع انحاء التصور لا يمكن الاكتساب الخ فمراد الشارح من جميع انحاء التصور بالكنه او الوجه فان غيرهما لا يوجد الا فى البديهيات دون النظريات فيكون المراد من الحصول كنهه

ووجهه اينما وقع فى هذا القول التصور بالكنه والوجه دون ما هو المتبادر منهما من التصور بكنه الشئ
ووجه الشئ قوله ضرورة ان ما هو وجه شئ فهو كنه شئ آخر واقله ان يكون كنها لنفسه وافراده
الا ترى ان الضحك الذى هو وجه الانسان وان فرضنا انه ليس كنها لشئ من الاشياء
لكنه كنه لنفسه وافراده كضحكات زيد وضحك عمرو والى غير ذلك قوله فلان حصول كل شئ آه حاصله
انه لا يمكن حصول شئ بالكنه الا بان يحصل ذلك الشئ اولا بالوجه لان الشئ ما لم يعلم اصلا فكان
مجهولا مطلقا وطلبه ممتنع فلا يمكن اكتسابه وطلبه من الكنه قوله وذلك الحد آه المراد منه جزء
معين كاليوم والغد لا مجموع زمان الاستقبال فلا يرد انه كيف يصح الحكم من الشارح بتناهى الزمان
من ذلك الحد فان مجموع زمان الاستقبال غير متناه على انه لو اريد منه مجموع الزمان المستقبل
يلزم ان لا يكون النفس فارغة عن تحصيل مطلوب واحد بل تشتغل به دائما وهذا كما ترى قوله فلا يمكن
اكتساب كنهه من ذلك الحد لان اكتساب الكنه انما يكون من مباديه وهى على تقدير كونها نظرية
تكون غير متناهية قطعا فكيف يمكن تحصيلها فى ذلك الحد الذى هو زمان متناه والا يلزم استحضار
امور غير متناهية فيه فاذا لم يحصل المبادى فى هذا الحد فكيف يحصل ويكتسب منها ما هى مباديها
ذو الكنه وهذا ظاهر قوله كنه شئ ليس المراد من الشئ ما يصدق هو عليه اعم من ان يكون مفهومه او ما
يعرضه كزيد وعمرو والى غير ذلك بوجهين احدهما انه على هذا لا يصح قوله مثلا لانه لا يستعمل الا فى
موضع يكون لما وقع تحته نظير وههنا ليس كذلك اذ ليس وراء شئ امر آخر ليكون نظيرا له والقول
بان مثلا مركب من لفظ المثل وحرف آه اقول لا يساعده رسم الخط وثانيهما انه يلزم على هذا ان يكون
قوله الآتى وهذا يجرى فى كل كنه يفرض حصوله آه لغوا لان مفاد هذا العينه مفاد هذا القول بل المراد منه ما هو
او ما يصدق هو عليه صدقا عرضيا كزيد وعمرو وغير ذلك على سبيل منع الجمع قوله وهذا يجرى
فى كل كنه يفرض سواء كان كنها للمط او للوجه قوله واذا لم يحصل شئ من الاشياء بكنهه لم يحصل
شئ من الاشياء بوجه لان كل وجه كنه شئ فاندفع ما اورده السيد ابو الفتح على كلام الشارح من
ان الملازمة الثانية التى ادعى ظهورها ممنوعة لان مقتضى الملازمة الاولى انه لا يمكن اكتساب

كنه شئ من الاشياء من حيث هو كنهه وهو انما يستلزم عدم حصول وجه شئ من الاشياء من حيث هو كنه
لشئ آخر لا من حيث هو وجه لذلك الشئ لجواز ان لا يتوقف تصور الشئ بالوجه على تصور الوجه بالكنه بل
يجوز ان يتصور ذلك الوجه بالوجه ايض ووجهه بالوجه ايض وهكذا حتى يلزم تصور وجوه غير متناهية فى ازمنة
غير متناهية ولا محذور فيه فيجوز ان لا يمكن اكتساب شئ من الاشياء بكنهه ويمكن اكتساب بعض الاشياء
بوجه انتهى لان الوجه وان يمكن تصوره بالوجه وهو بوجه آخر وهكذا لكن شبهة فى ان ذلك الوجه كنه شئ
وان كان لنفسه لا فراده البتة فيجرى فيه البيان الذى فى الكنه نعم يرد على الشارح انه لا حاجة فى الاستدلال
على ابطال حصول شئ من الاشياء بالوجه الى القول بان كل وجه كنه شئ اذ يمكن بدونه بان يقال ان
حصول الشئ بالوجه مسبوق بحصوله بوجه آخر اذ الشئ ما لم يعلم بوجه لم يمكن اكتسابه وحصوله بهذا
الوجه على تقدير نظرية الكل موقوف على صرف الزمان من الازل الى حد معين فى اكتسابه وانما يتصور
الشروع فى كسب ذلك الوجه من ذلك الحد من الزمان وهو زمان متناه فلا يمكن فيه حصول مباديه التى
هى غير متناهية على الفرض والا يلزم استحضار امور غير متناهية فى زمان متناه واذا لم يحصل مبادى الوجه فكيف
يمكن اكتسابه منها قوله وحاصله انه على تقدير نظرية الكل لا يحصل تصور ولا تصديق سواء كانت النفس
قديمة او حادثة لانه آه دفع لما اورده المحشى ابو الفتح على دليل الشارح من ان الدليل الذى اورده على تقدير
تمامه انما يدل على بطلان نظرية التصورات باسرها ولا يجرى فى التصديقات ضرورة ان اكتساب
التصديق المط مسبوق بتصوره لا بتصديق آخر مقابل للتصديق المط كما فى التصور فيبقى الاستدلال
على بطلان نظرية كل التصديقات موقوفا على حدوث النفس انتهى بانه اذا ثبت عدم حصول التصور
بالكنه والوجه على تقدير نظرية الكل بالدليل المذكور يثبت عدم حصول التصديق ايض لان حصوله موقوف
على حصول التصور وعدم حصول الموقوف عليه يستلزم عدم حصول الموقوف وفيه ما افاده بعض
الاعاظم من ان ههنا دعوين احدهما فى التصور والاخرى فى التصديق لا توقف لاحدهما على الاخرى ثم لا يتم
البيان فى التصديق فانه لو فرض جميع التصديقات باسرها نظريا لا يلزم نظرية التصورات فيجوز
ان يكون بعض التصورات بديهيا ويجوز تحصيل التصديقات بطريق المتسع على تقدير قدم النفس وابا تحصيل

التصور فاما بالبداهة او لا بطريق التنبيه بفرض بعض التصورات بديهيا انتهى واجاب المورد عن الايراد المذكور
بقوله اللهم الا ان يقال ان اكتساب كل تصديق مسبوق بالتصديق بفائدة ما لذلك الاكتساب ويجري الكلام
فيه كما سبق في التصور انتهى **قوله** وانت تعلم ما فيه اي في استدلال الشارح لعدم حصول العلم بالوجه بناء على ان
كل وجه كنه شيء فيجري فيه ما يجري في امتناع التصور بالكنه على تقدير نظرية الكل من الاختلال لان الوجه
في تصور الشيء آه حاصله ان تصور الوجه في تصور الشيء بالوجه كتصور الكتابة عند قصد تحصيل تصور الانسان
به وكذا تصور الكنه في تصور الشيء بالكنه كتصور الحيوان الناطق عند قصد تحصيل تصور الانسان به انما هو لعلم
ذو الوجه وذو الكنه اي الانسان مثلا بان يصير مرآة له فيكون مقصودا بالعرض على عكس ذي الوجه وذي الكنه و
مقصودا بالذات على عكسهما اما الاول فلان القصد الى الوجه والكنه انما هو لكونهما مرآتين لذي الوجه والكنه فلا بد ان يكون
ذو الوجه وذو الكنه مقصودين بالذات لا الوجه والكنه والا لم يبق كونهما آلتين ومرآتين لهما واما الثاني فلانه من المعلوم انه يتصور الوجه
والكنه اولا والا كيف يحصل منهما ذو الوجه وذو الكنه فيكون تصور ذي الوجه والكنه ح بعد تصورهما فيكون تصورهما تصورا
بالعرض اذا ثبت ذلك فنقول لا يمكن تصور الوجه كالكتابة في تصور الشيء بالوجه كتصور الانسان بها بالوجه
او الكنه والا يكون ذلك الوجه اي الكتابة مثلا ذا الوجه وذا الكنه لانه يكون ح متصورا بهذا الوجه او الكنه
فيكون متصورا بالعرض ومقصودا بالذات مع انه كان متصورا بالذات ومقصودا بالعرض فيكون المقصود
بالعرض مقصودا بالذات في قصد واحد والمتصور بالذات متصورا بالعرض في تصور واحد وهذا كما ترى
حتى يجري فيه ما يجري في امتناع التصور بالكنه بناء على ان كل وجه كنه لشيء بان يقال ان تصور الوجه بالكنه
لا يمكن الا بان يكون مسبوقا بالوجه والا يلزم طلب المجهول المط وتحصيله من الكنه ثم هذا الوجه ايض نظري
على تقدير نظرية الكل فينتقل الكلام اليه وهكذا الى النهاية فيصرف الزمان الغير المتناهي من الازل
في كسب الوجوه الى حد معين وفيه لا يمكن اكتساب كنه الوجه لانه زمان متناه ويلزم منه ان لا يحصل جميعها
بل بكنه الشيء بان يكون آلة لملاحظة ذلك الشيء اي ذي الوجه فيحصل حقيقة الوجه في الذهن بحيث
يصير بها ذو الوجه متصورا من دون ان تكون مسبوقة بالوجه فيجوز على تقدير نظرية الكل وقدم النفس ان
يحصل حقيقة ذلك الوجه بصرف الزمان الغير المتناهي من الازل الى حد معين منه في حصول مباديه التي

هي عرضيات لذلك الشيء فلا يمتنع تصور الشيء بالوجه وبالجملة لا يجري الدليل الا في امتناع تصور الشيء
بالكنه دون الوجه فلم يتم التقريب ولا يخفى عليك ما في هذا الاختلال من الخلل لوجوه اما اولا فبان الحكم
مبني على عدم حصول المعرف بالفتح اي ذي الوجه وذي الكنه في الذهن بالذات مع انه فاسد لان
التحقيق انه يحصل في الذهن ايض بالذات والمبني على الفاسد فاسد واما ثانيا فبمنع لزوم كون الوجه
متصورا بالذات ومقصودا بالعرض وعدمها في تصور واحد وقصد واحد على تقدير تصور الوجه في تصور
الشيء بالوجه بالكنه او الوجه لان ه تصورا متعددا تصور من جهة انه مرآة لذي الوجه وتصور من جهة
ان نفسه متصور بالوجه او الكنه واذا تعدد التصور تعدد القصد قطعا فلا يلزم ح الا كون الوجه بالجهة
الاولى متصورا بالذات ومقصودا بالعرض وبالجهة الثانية عكس ذلك ولا شناعة فيه واجاب عنه
ابي نسبا وعلما قدوة العلماء قدس سره بان الكلام ه وقع في العلم بالوجه ما دام كونه وجها للشيء ولا
في ان الوجه ما دام كونه وجها للشيء لا يمكن ان يعلم بالوجه او الكنه لاستلزامه ان يكون متصورا بالذات
وبالعرض ومقصودا بالذات وبالعرض في تصور واحد وقصد واحد واما ثالثا فبان ما ذكره المحشي
في الاختلال كما يدل على جواز التصور بالوجه يدل على جواز التصور بالكنه ايض بان يقال ان تصور
الكنه في تصور الشيء بالكنه لما لم يمكن ان يكون بالكنه والا يلزم ان يكون المتصور بالذات متصورا بالعرض
والمقصود بالعرض مقصودا بالذات في تصور واحد وقصد واحد لا بد ان يكون بكنه الشيء فيحصل حقيقة
الكنه في الذهن بحيث يصير مرآة لذي الكنه من دون سبق تصورها بالوجه فيجوز على تقدير نظرية الكل
وقدم النفس ان يحصل حقيقة الكنه بصرف الزمان الغير المتناهي من الازل الى حد معين في حصول
مباديه التي هي ذاتيات لذي الكنه فيحصل مرآة لذي الكنه واما رابعا فبما قال جدي واستاذ استاذ
كمال المحققين قدس سره لا يخفى عليك ان العلم بكنه الشيء على تقدير نظرية الكل غير متصور كيف وهو
من اقسام العلم البديهي فلو كان علم الوجه في تصور الشيء بالوجه علما بكنه الوجه صار بديهيا فيكفي لاثبات
المط وهو بداهة البعض انتهى وقد يعترض بتقرير آخر بان المحشي ان اراد بقوله تصور الكنه الوجه في قوله
بل تصور الوجه في تصور الشيء بالوجه تصور الكنه الوجه تمثل كنه الوجه في الذهن بان يكون آلة الالتفات

عه الفقير عبد العلي ۱۲

تمثل ہذا الکنہ من دون سبق طلب وکسب فہو مختص بالبدیہیات فانشاء ہذا الاحتمال خرق الفرض
وان اراد تمثل ہذا الکنہ بعد طلب وکسب کما یدل علیہ قولہ فعلی تقدیر نظریۃ الکل یحصل ذلک التصور بصرف
الزمان فیلزم سبق المعرفۃ بالوجہ والا یلزم طلب المجہول المطلق ویکون ہذا التصور مقصودا ولم یبق کاہ
للملاحظۃ فی ہذہ الملاحظۃ ویلزم مایلزم فی التصور بالکنہ واما خامسا فایض بما قال ہذا المحقق قدس
سرہ من ان ما قال المحشی فی بیان کون علم الوجہ بکنہ الشیئ علی تقدیر تمامیتہ یغنی عن الحاجۃ الی الاشتغال
فانہ تسلیم عین ما ادعی الشارح وعلی تقدیر عدم تمامیتہ فتقریر الشارح سالم عن المنع انتہی واما سادسا فیمنع
ما قد ذکر فی تقریر الاختلال من انہ یجوز علی تقدیر نظریۃ الکل وقدم النفس آہ اذ تصور الوجہ بکنہہ لا یحتاج
الی صرف الزمان من الازل الی حد معین فی طلب مبادیہ والا لکان التصور بالوجہ تصورا بالکنہ وقد اجیب
عنہ بعد حمل قول المحشی یحصل علی انہ من الحضول بالحاء المہملۃ والضاد المعجمۃ بمعنی الفساد بان تصور
الوجہ فی تصور الشیئ بالکنہ تصور بکنہ الشیئ فعلی تقدیر نظریۃ الکل ایضا یحضل ای یفسد قولنا ذلک التصور
ای تصور الوجہ والکنہ بصرف الزمان من الازل الی الآن لما عرفت من ان تصور الوجہ والکنہ
تصور بکنہہ فلا یحتاج الی صرف الزمان الا متناہیا واما سابعا فبان کون الکنہ فی العلم بالکنہ
معلوما بکنہہ یستدعی ان یکون الجنس والفصل معلومین لنا بلا نظر وفکر اذا اردنا تحصیل النوع
بحدہ التام والا یلزم ان یکون ما ہو المتصور بالذات والمقصود بالعرض متصورا بالعرض ومقصودا
بالذات فی تصور واحد وقصد واحد مع انہ کثیرا ما یحتاج فی تحصیل الحد التام الی آخر قولہ وما قیل
اہ دفع لما منع السید ابو الفتح علی قول الشارح وانما یتصور الشروع فی کسب کنہہ من ذلک الحد من
الزمان وذلک الحد زمان متناہ فلا یمکن اکتساب کنہہ فیہ من انہ یجوز ان یکون مبادی الوجہ والکنہ
مشترکۃ فاذا حصل مبادی الوجہ فی الزمان الغیر المتناہی من الازل الی حد معین منہ حصل مبادی
الکنہ ایضا فانہا عینہا فلا یلزم ح حصول مبادی غیر متناہیۃ لتحصیل الکنہ فی الزمان المحدود المتناہی
حتی یصح ما قالہ الشارح بان القائل باشتراک مبادی الکنہ والوجہ قد غفل عن معنی التصور بالکنہ والوجہ
والا فکیف یتفوہ بہ فان المرآۃ ای المبادی تکون متحدۃ بالذات مع المرئی ای فی الکنہ فی التصور بالکنہ

عہ مولانا کمال الدین ۱۲

عہ الحسیب الفاضل القاضی محمد علی السندیلی ۱۲

ومتغایرۃ بالاعتبار اذ المرآۃ مرتبۃ التفصیل والمرئی مرتبۃ الاجمال ومتغایرۃ معہ بالذات ومتحدۃ بالعرض
فی التصور بالوجہ لا یمکن اشتراک مبادی اکتساب الوجہ والکنہ فان الاشتراک ح یتصور علی نحوین
احدہما ان یکون ذاتیات الشیئ ذاتیات للوجہ وثانیہما ان یکون ذاتیات الشیئ وجہا للوجہ وعلی
کلا النحوین یلزم کون المبادی متحدۃ بالذات لما ہی مبدأ لہ ومتغایرۃ لہ کذلک اما علی النحو الاول
فظ لان الذاتیات علی ہذا التقدیر تکون ذاتیات لکل واحد واحد من الوجہ وذی الوجہ فتکون
متحدۃ بہ بالذات اذ ذاتیات کل شیئ تکون متحدۃ بہ کذلک ولما کان الوجہ مغایرا لما ہو وجہ لہ یکون
تلک الذاتیات ایضا مغایرۃ لہ بناء علی ان تغایر احد المتحدین بالشیئ عین تغایر الآخر بہ واما علی النحو
الثانی فلان مبادی الکنہ متحدۃ بالذات مع ما ہی مبدء لہ ولما کانت ہی مبادی الوجہ وعرضیات
لہ بالذات کانت مغایرۃ لما ہو وجہ لہ بالذات لانہا مغایرۃ للوجہ الذی ہو مغایر لذی الوجہ
بالذات ومغایر المغایر مغایر بالذات فیکون تلک المبادی مغایرۃ لہ قطعا واذا لم یصح ان یکون
مبدأ واحد مشترکا فی التصور بالکنہ والوجہ فکیف یکون المبادی الغیر المتناہیۃ التی تلزم علی تقدیر
کون الکل نظریا مشترکۃ بینہما ولا یخفی ما فیہ فان الدلیل الذی اورد تموہ علی تقدیر کون ذاتیات الشیئ
وجہا للوجہ دلیل علی طریق قیاس المساواۃ ویجب فیہ ان یکون المقدمۃ الاجنبیۃ الماخوذۃ فیہ لانتاج
القیاس صادقۃ علی نہج الکلیۃ مع انہا لیست کذلک لان قولکم مغایر المغایر مغایر بالذات الذی ہو
مقدمۃ اجنبیۃ لیس بصادق فانہ علی تقدیر ان یکون الشیئ عرضیا ووجہا للامر الذی ہو عرضی ووجہ
للآخر الذی یکون تمام حقیقۃ ذلک الشیئ یکون ذلک الشیئ مغایرا للامر الذی ہو مغایر للآخر
مع انہ لیس بمغایر للآخر بالذات بل متحد معہ بالذات لانہ تمام حقیقتہ الا تری ان الحیوان الناطق
وجہ الکاتب الذی ہو وجہ الانسان مع انہ لیس بمغایر للانسان لانہ عین حقیقتہ فیجوز ح ان یکون
مبادی الوجہ التی ہی عرضیات لہ تمام حقیقۃ ذی الوجہ او بعضہ فیکون المبادی مشترکۃ لا محالۃ
وان توہم انہ لما فرض ان ذلک الشیئ حقیقۃ الآخر ومتحد معہ یکون معروضا للامر الذی ہو عارض
للآخر البتۃ کما ان الآخر معروض لہ بناء علی ان ما یکون مقتضی لاحد المتحدین یکون مقتضی للآخر ایضا

مع انه قد فرض كونه عارضا للآخر فيلزم منه عروض المعروض لعارضه وهو كما ترى يندفع بان للعروض عندهم معنيين القيام وكون الشئ خارجا عن الشئ ومحمولا عليه فان كان مرادكم من العروض فى قولكم فيلزم منه عروض المعروض آه المعنى الاول فلا نم لزومه وان كان المعنى الثانى فلا نم استحالته فان كل واحد من المعروض والعارض خارج عن صاحبه محمول عليه وبالجملة ان عروض المعروض بالمعنى المستحيل وهو قيام المعروض لعارضه لا يلزم آه وما يلزم آه وهو كون المعروض خارجا عن العارض ومحمولا عليه ليس بمستحيل وهذا كله تفصيل ما اجمله جدى واستاذ استاذى كمال المحققين قدس سره حيث قال وما قد فى بيان استحالة اتحاد مبادى الوجه والكنه لعله محل خدشة فانه يمكن اشتراكهما نظرا الى ان مبادى الوجه تكون عرضيا للوجه وهى بعض ذاتيات ذى الوجه او جميع ذاتياته فالوجه عرض لذى الوجه وذاتيات ذى الوجه عرض للوجه ومغاير المغاير لا يلزم ان يكون مغايرا وقياس المساوات آه فاسد وعروض المعروض لعارضه غير مستحيل لان عروض الشئ للشئ على نحوين الاول بمعنى القيام وهو ممتنع من الطرفين وعروض الشئ للشئ بمعنى انه خارج عن حقيقته محمول عليه وهذا يتصور فى كل ماهية مع عارضها فان العارض محمول وخارج عنها والماهية محمولة وخارجة عنه ولا مناقشة فيه انتهى فان قلت ان التقدير كون الشئ عرضيا ووجها للامر الذى هو عرضى للآخر الذى يكون حقيقة ذلك الشئ تقديره بط كيف ويلزم على هذا ان يكون الوجه معلوما بالوجه مع انه قد منعه المحشى سابقا قلت قد مر منا ما يكفى لدفع ما منعه المحشى فتذكره قوله ومما يمكن ان يقر آه اعلم ان ابطال نظرية الكل بلزوم الدور او التس من جهة لزوم استحالتين احديهما ان الدور يستلزم عينية الموقوف للموقوف عليه والتس يستلزم استحضار امور غير متناهية فى زمان متناه وقد مر بيانه واخريهما ما بينه المحشى فى قوله هذا من انه على تقدير الدور يكون اه وحاصله انه لو كان كل من التصورات نظريا فحصوله اما بطريق الدور او التس والاول يستلزم ان يكون كل من الموقوف اى المكتسب والموقوف عليه اى الكاسب معرفا بالكسر من جهة كونه كاسبا ومعرفا بالفتح من جهة كونه مكتسبا لان كلا منهما على هذا التقدير متصف بتينك الحيثيتين فيكون كل منهما

متصورا اى حاصلا فى الذهن بالذات من جهة كونه كاسبا ومتصورا بالعرض اى غير حاصل فى الذهن بالذات من جهة انه مكتسب من تصور آخر بناء على ان التصور فى التعريفات تصوران احدهما متعلق بالمعروف بالكسر اولا وبالذات والمعرف بالفتح ثانيا وبالعرض والثانى يستلزم ان يكون كل من التصورات الغير المتناهية تصورا بالعرض اى غير حاصل فى الذهن بالذات بناء على انه يكون معرفا بالفتح وفيه يكون الحصول كك فوجه المعرف بالفتح دون المعرف بالكسر فيلزم تحقق ما بالعرض اى المعرف بالفتح دون ما بالذات اى المعرف بالكسر وبالجملة ان نظرية التصورات باسرها تستلزم الدور والتس المستلزمين للاستحالة وهى كون كل منهما متصورا بالذات وبالعرض او تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات واذا امتنع حصول التصورات امتنع حصول التصديقات ايضا لان حصوله بدونه غير ممكن ففرض التصورات والتصديقات باسرها نظرية من جملة المستحيلات لان المستلزم للمحال محال قوله فافهم لعله اشارة الى ما فى قول المحشى ومما يمكن ان يقر آه من الاختلال بوجوه اما اولا فبان الاستحالتين اللتين بينهما المحشى على تقدير كون كل من التصورات نظريا وحصوله من آخر من لزوم كونه متصورا بالذات وبالعرض او تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات يجرى على كل تقدير سواء كان حصوله بطريق الدور او التس كما لا يخفى على المتامل فما الوجه فى تخصيص المحشى ذكر احدى الاستحالتين على تقدير الدور والاخرى على تقدير التس واما ثانيا فبان الدليل الذى اورده المحشى مبنى على عدم حصول المعرف بالفتح فى الذهن انما اليه الالتفات فقط مع ان الحق ان المعرف ايضا يحصل فى الذهن كيف ولو لم يحصل لم يكن المعرف بالكسر موديا الى حصول المعرف بالفتح على انه لو لم يحصل المعرف بالفتح بل يكون الالتفات اليه فقط لم يكن مكتسبا لانه ليس من العلم الذى هو من مقولة الكيف لان الالتفات من مقولة الفعل مع ان الالتفات الى شئ بدون وجود الملتفت اليه فى الذهن حقيقة وبالذات غير معقول واما ثالثا فبانه لو تم ما ذكره المحشى لزم منه عدم امكان حصول نظرى من نظرى مع انه جائز بل واقع وآما رابعا فلانه لا شناعة فى كون شئ واحد متصورا بالذات وبالعرض من جهتين وكذا لا شناعة فى كون كل من التصورات

النظرية متصورا بالعرض فانه كما انه متصور بالعرض بالنسبة الى امر كك متصور بالذات بالنسبة الى امر آخر وتحقق ما بالعرض انما يستحيل لو انتفى ما بالذات مط وبعبارة اخرى انه ان اراد المحشي بما بالذات ما لا يشتمل على ما بالعرض اصلا فلا نم استحالة تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات بهذا المعنى وان اراد به معنى اعم منه ومما يشتمل على ما بالعرض فلا نم انتفائه في محل النزاع كيف وهو متحقق قطعا وتعد بقي خبايا في زوايا المقام تركناها خوفا للتطويل فعليك بالتامل **قال** الشارح لا يتم الا بدعوى البداهة في مقدمات الدليل آه لما يرد على ظ هذا القول مناقشات منها انا لا نم ان هذا الاستدلال لا يتم الا بدعوى البداهة في مقدمات الدليل و اطرافها لانه انما يتوقف على معلومية المقدمات واطرافها واما على بداهة المقدمات والاطراف فلا فضلا عن دعوى البداهة نعم لا بد من الانتهاء الى البديهي لكنه لا يستلزم التوقف على دعوى البداهة ومنها انه ان اراد بقوله وذلك كاف في نفي كسبية الكل انه يكفي دليلا على بطلان كسبية الكل فمسلم لكن لا يتفرع عليه انه لا حاجة الى الدليل وان اراد انه عين نفي كسبية الكل كما يقتضيه قوله فظهر ان الاستدلال يؤل بالآخرة الى دعوى البداهة في المطلوب فهو ممنوع لصلاحيته ان يجعل دليلا على هذا النفي ولو سلم فلا يتفرع عليه انه لا حاجة الى الدليل عليه لجواز ان يكون دعوى البداهة نظرية ومنها انه يستفاد من قول الشارح وهذا الطريق يعني الاحالة الى البداهة اسلم من تكلف الاستدلال عليه آه انه لو استدل المص على المطلوب بما هو المشهور لكان صحيحا لكنه انما عدل عنه الى دعوى البداهة فيه لكونه اسلم مع انه ليس كك اذ لا يخ اما ان يكون المطلوب عند المص بديهيا او نظريا على الاول لم يصح الاستدلال عليه بدليل سواء كان هذا الدليل او غيره لان البديهي لا يثبت بالدليل وعلى الثاني لم يصح منه دعوى البداهة فيه فضلا عن ترجيح طريق الاحالة على البداهة على طريق الاستدلال ومنها انه لو تم ما ذكره الشارح لم يصح الاستدلال اي استدلال كان على اي مطلوب كان فانه لا بد في اتمام كل استدلال من دعوى البداهة في مقدمات الدليل واطرافها والا فللخصم ان يمنعها واذا كان كك فليكتف اولا بدعوى البداهة حذرا عن التطويل بلا طائل فقرر المحشي كلام الشارح بحيث لا يتوجه عليه مناقشة من المناقشات المذكورة بقوله حاصله آه توضيحه

جواب لقوله لما يرد آه ١٢

دعوى الاستدلال ١٢

لا بد لاتمام الدليل لابطال نظرية الكل بلزوم الدور والتسلسل من دعوى بداهة مقدماته واطرافها والا فعلى تقدير نظريتها لا ينقطع الكلام بلزوم الدور والتسلسل بناء على ان للخصم ان يمنع صحة المقدمات ويسئل ويستفسر عن اطرافها فان النظري يقبل المنع والاستفسار ودعوى بداهة مقدمات الدليل وهو قولنا لو كان الكل من كل من التصورات والتصديقات نظريا لدار او تسلسل وقولنا لو كان الكل من كل منهما بديهيا لما احتجنا في شيء منها الى الفكر في قوة قولنا ان بعض التصديقات بديهي و بعضها نظري ودعوى بداهة اطراف مقدمات الدليل في قوة ان بعض التصورات بديهي وبعضها نظري فتحصيل الاستدلال ح ادعى دعوى البداهة في المطلوب الذي هو ان البعض من كل منهما بديهي ونظري فليكتف بدعوى البداهة في المطلوب اولا والا يلزم التطويل بلا طائل وهذا هو المرجح لطريق الاحالة الى البداهة لاثبات المطلوب على الاستدلال المذكور واذا عرفت هذا فلا يتوجه مناقشة من المناقشات اما الاولى فبان المراد من توقف الدليل على دعوى البداهة في مقدمات الدليل و اطرافها التوقف بالنسبة الى الخصم كما اشار اليه المحشي اذ للخصم ان يمنع آه ومعلوم ان تمامية الدليل عند الخصم موقوفة على معلومية مقدمات الدليل و اطرافها بطريق البداهة لا باي طريق كانت سواء كانت بالنظرية او البداهة اذ على تقدير النظرية له ان يمنع صحة المقدمات ويستفسر عن الاطراف فيلزم الدور او التسلسل واما الثانية فبان مراد الشارح من الدليل في قوله فلا حاجة الى الدليل عليه الدليل الذي ذكره في الشرح من انه لو كان الكل آه بجعل اللام التعريف في الدليل للعهد الخارجي لا مطلق الدليل اي دليل كان واما الثالثة فبانا نختار الشق الثاني وهو ان المطلوب نظري عند المص لكن لما كان اثباته بالاستدلال يؤل الى دعوى البداهة في المطلوب اختاره اولا قصرا للمسافة فيكون ح للاحالة الى البداهة في المقصد ترجيح على الاستدلال واما الرابعة فبان منشاء استلزام بداهة مقدمات الدليل والاطراف آه لدعوى البداهة في المطلوب انما هو من جهة ان محمول المطلوب آه وقع البديهي ولا يجب ان يقع البديهي محمولا في كل مطلوب حتى يجري في كل دليل ما يجري في الدليل الذي اورده الشارح **قوله** ولا يخفى آه اعتراض على ما قرره المحشي قول الشارح بقوله حاصله ترجيح طريق الاحالة الى البداهة على طريق الاستدلال توضيحه انه لو تم ما ذكره الشارح لدل على عدم

صحة الاستدلال فانك قد عرفت ان صحته موقوفة على دعوى بداهة المقدمات والاطراف وهي في قوة الدعوى
وهو ان بعض التصورات والتصديقات بديهي لان من يقول بكسبية الكل كيف يسلم بداهة المقدمات
والاطراف فيتوقف صحة الدليل على المدعى الذي هو كانه عينه وهذا هو الضرب الاول من المصادرات
التي بينها المحشي في منهيته حيث قال فيها المصادرة على المطلوب على اربعة اوجه احدها ان يكون
المدعى عين الدليل والثاني ان يكون جزء الدليل والثالث ان يكون موقوفا عليه لجزء الدليل
والرابع ان يكون موقوفا عليه لصحة الدليل والكل باطل لاشتماله على الدور انتهى لا على ما ادعيتموه
من ترجيح طريق الاحالة الى البداهة على طريق الاستدلال فان ترجيح الشيء على الشيء عبارة عن صحة
كليهما لكن بحيث يكون للاول قوة على الثاني فهو يقتضي صحة الطرف المقابل للمرجح ولا صحة للمقابل آه
وانما قلنا ان دعوى بداهة المقدمات واطرافها في قوة قولنا ان بعض التصورات والتصديقات
بديهي حتى فرعنا عليه انه يلزم منه ضرب من المصادرات وما قلنا انها عينه اذ من البين ان دعوى بداهة
المقدمات واطرافها دعوى امر شخصي فيكون قضية شخصية معنى فلا يمكن ان يكون عين القول
المذكور لانه موجبة جزئية فتكون مجردة عن المواد الشخصية نعم لما كانت الشخصية مستلزمة للجزئية قيل
انها في قوتها وكانها عينه فلا يتجه انه يلزم منه المصادرة على المطلوب حقيقة فكيف يصح قول المحشي اشتماله
على ضرب من المصادرة **قوله** فكانه اراد الظاهر انه جواب لقوله ولا يخفى بقرينة ذكره بعده بفاء
التعقيب تقريره انه ما اراد الشارح من دعوى بداهة مقدمات الدليل واطرافها دعواها بلا واسطة
حتى يلزم منه ضرب من المصادرة بناء على انها في قوة اصل الدعوى المطلوبة بل اراد اعم منها
ومن دعواها بواسطة بمرتبة او بمراتب كدعوى بداهة بداهة المقدمات واطرافها ودعوى بداهة
بداهة بداهتها وهكذا حتى يتم الكلام والا يلزم الدور والتسلسل ومن البين ان هذه الدعوى الاعم ليست
في قوة اصل الدعوى المطلوبة حتى يلزم منه ضرب المصادرة ويؤيد تلك الارادة قول الشارح يؤول
الى دعوى البداهة في المطلوب فان دعوى بداهة مقدمات الدليل واطرافها بلا واسطة كانه دعوى
نفس المطلوب الذي هو كون بعض التصديقات والتصورات بديهيا ونظريا لا دعوى بداهة المطلوب

اي كون بعض من كل من التصديقات والتصورات بديهيا ونظريا بديهي اعترض عليه جدي و
استاذي استاذي كمال المحققين قدس سره ان المصادرة لازمة وادعاها في اول الوهلة وثانيهما
لا يمنع المصادرة لان المصادرة توقف الدليل على المدعى وتوقفه عليه اولا وثانيا لا يغني من الحق
شيئا وعجيب قوله فان دعوى بداهة آه كيف ودعوى البداهة بواسطة ايضا ليس دعوى بداهة
المطلوب على ان الكلام في الدعوى الخاص ودعوى بداهة المقدمات في اي موضع يكون بواسطة او بلا
واسطة يكون دعوى بداهة المطلوب فان المطلوب بداهة البعض اي بعض كان واي قضية كانت واي طرف
فرض فبداهتها تتضمن عين المطلوب او مساوقة له والدعوى الاخيرة مسلم لان دعوى البداهة في الدليل
بواسطة ليس يستلزم البداهة المدعى لعم من ان يكون دعوى البداهة في المطلوب بلا واسطة او فيه بواسطة
ففي محل النزاع ودعوى البداهة في الدليل بواسطة او بلا واسطة يستلزم دعوى بداهة المطلوب في
غير محل النزاع لا يستلزم سطـ **قوله** قدس سره وعجيب قوله فان دعوى بداهة آه كيف الخ حاصله
ان دعوى البداهة في مقدمات الدليل والاطراف بالواسطة امر شخصي فكيف يصح حكم المحشي بعينيتها
لدعوى بداهة المطلوب التي هو امر غير شخصي فتامل ويمكن ان يقال ان قوله فكانه جواب لا يراد
يرد على قول الشارح فظهر ان الاستدلال يؤول بالآخرة الى دعوى البداهة في المطلوب من انه انما يؤول
الى دعوى نفس المطلوب هو ان البعض من كل من التصورات والتصديقات بديهي ونظري لا الى
دعوى بداهة المطلوب اي كون كل من التصورات والتصديقات بديهيا ونظريا بديهي وتقرير الجواب
ان مراد الشارح من دعوى بداهة مقدمات الدليل والاطراف اعم من ان يكون بلا واسطة او بواسطة
وهكذا حتى يتم الكلام والا يلزم الدور والتسلسل ومن البين ان هذه الدعوى الاعم مستلزمة لدعوى
بداهة المطلوب البتة لانه كما ان دعوى بداهة المقدمات واطرافها بلا واسطة في قوة دعوى المطلوب
كذلك دعوى بداهة بداهتها في قوة دعوى بداهة المطلوب فافهم ولا تتسرع بالرد والقبول فمما يجب التنبيه
عليه هو انه لقائل ان يقول لا نسلم ان دعوى بداهة مقدمات الدليل واطرافها يؤول الى دعوى
البداهة في المطلوب فان البداهة والنظرية يكونان مختلفين باختلاف عنوان الموضوع ومن البين ان

موضوع الدعوين مختلف فان موضوع الدعوى الاولى هذه المقدمات واطرافها لان ما لها ان هذه
المقدمات والاطراف بديهية وموضوع الثانية كون بعض التصورات والتصديقات نظريا وبعضها
بديهيا لان مآلها كون بعض التصورات والتصديقات نظريا وبعضها بديهيا بديهي فلا يلزم من دعوى
بداهة المقدمات واطرافها دعوى بداهة المط حتى يؤل الدعوى الاولى الى الدعوى الثانية وما اورده
السيد ابو الفتح على قول الشارح وذلك بعينه دعوى البداهة فى عدم بداهة الكل من انه لو سلم انه لا بد
فى الدليل المذكور على بطلان بداهة الكل من دعوى البداهة فى ثبوت الاحتياج الى النظر فى بعض
التصورات والتصديقات فكون ذلك عين دعوى البداهة فى عدم البداهة ممنوع لجواز ان
يستدل بكل منهما على الآخر ولو سلم فانما هو عين دعوى البداهة فى عدم بداهة التصورات والتصديقات
وهى ليست عين دعوى البداهة فى عدم بداهة الكل الذى هو المدعى ولا ملزومة لها انتهى ففيه ان حكم
الشارح بالعينية انما هو على سبيل المبالغة ومنع ملزوميته دعوى عدم بداهة بعض التصورات والتصديقات
لدعوى البداهة فى عدم بداهة الكل منع لا ينبغى ان يصغى اليه لانه خلاف الضرورة **قال المصنف**
بالنظر قيل ان هذا القيد غير محتاج ضرورة ان الاكتساب يتضمن النظر اصطلاحا الا ان يقال انه اراد تمهيدا
لتعريف النظر فذكره صريحا او حملا للاكتساب على معناه اللغوى وهو مطلق التحصيل لكنه لا يلايم الايجاز
المط فى الرسالة **قال** الشارح المشهور فى تعريف الضرورى والنظرى ما يتوقف حصوله على النظر
وما لا يتوقف عليه نشر على غير ترتيب اللف وبهذا التعريف قيل انهما من صفات العلم وقيل من صفات
المعلوم وعلى تقدير تعريفهما بما لا يتوقف علمه على النظر وما يتوقف عليه لا يكونان الا من صفات المعلوم
اذ من البين ان علم العلم لا يترتب على النظر فتامل **قال** الشارح ويرد عليه آه ايراد على تعريف النظر
بما يتوقف حصوله على النظر حاصله انه يلزم على التعريف المذكور للنظرى ان لا يتحقق علم نظرى اصلا
لانه لا يتوقف حصول شئ من الاشياء سواء كان تصورا او تصديقا على النظر اذ لو كان موقوفا
عليه لما امكن حصوله بدونه لان توقف الشئ على الشئ عبارة عما لا يمكن حصول الاول بدون الثانى مع
انه ليس كذلك اذ يتحقق حصوله بالحدس الذى هو قسم من الضرورى المقابل للنظرى لان صاحب القوة

اى الفاضل السيد ابو الفتح ١٢

القدسية يعلم المطالب التصورية والتصديقية كلها بالحدس **قال** الفاضل اليزدى ان الايراد لا يتوقف
على دعوى الكلية وذكر الحدس بطريق التمثيل فمنع الكلية غير مضر وكذا منع حصول كل علم بالحدس
على تقدير تسليم امكان حصول الكل بلا نظر لجواز حصول البعض بالتجربة ونحوها **قوله** وهذا الجواب آه
اعلم ان حاصل الجواب انا لا نم قولكم انه يلزم على هذا التعريف المذكور للنظرى ان لا يتحقق علم نظرى بناء
على انه لا يتوقف حصول شئ من الاشياء على النظر اذ يحصل بالحدس لصاحب القوة القدسية لان
حصول شئ بالحدس له لا يوجب ان لا يتوقف حصوله على النظر بالقياس الى فاقدها حتى لم يتحقق العلم
النظرى بالقياس اليه ايض اذ من البين انه لا يمكن حصوله بالقياس اليه الا بالنظر كما يحصل لصاحب القوة
القدسية يكون بديهيا بالنسبة اليه لا يمكن حصوله بالنظر وبالنظر الى فاقدها يجوز ان يكون نظريا
لا يمكن حصوله الا بالنظر فيتحقق العلم النظرى بالنسبة اليه قطعا ولا يخفى عليك ان فى هذا الجواب لما
كان لاختلاف النظرية والبداهة بالنظر الى الاشخاص دخل حيث جعل فيه ان ما يحصل لصاحب آه كذا
لكون التوقف المعتبر فى تعريف النظرى والضرورى بالمعنى المشهور اى لا يمكن حصول شئ الا بعد الآخر
امكانا بالقياس الى العالم الذى هو موصوف بهما حقيقة ايض دخل يكون الجواب بالنظر الى ان النظرية
آه **قوله** الا بالقياس اليهما اى النظرى والبديهى يعنى ليس المراد من التوقف على النظر الذى هو معتبر فى
تعريف النظرى فى جواب المجيب التوقف بالقياس الى النظرى والبديهى بمعنى ان النظرى شئ
لا يمكن حصوله بالقياس اليه الا بالنظر والبديهى بخلافه والا لم يصح الجواب اذ ح يكون حاصله ان حصول
شئ بنفسه بالنسبة الى صاحب القوة القدسية غير موقوف على النظر فيكون بديهيا بالنسبة اليه
وبالقياس الى فاقدها موقوف على النظر لانه لا يمكن حصوله الا به فيكون نظريا بالنسبة اليه وهذا
كما ترى لانه من الممتنعات ان يكون شئ واحد من حيث نفسه موقوفا على شئ فى صورة وغير موقوف
عليه فى صورة اخرى **قوله** فى دفع الجواب بمنع ظاهر فان ما يمكن آه تفصيل الكلام ان الش دفع جواب
الايراد بقوله اذ حصول تلك القوة آه حاصله ان حصول القوة القدسية لفاقدها ايض ممكن بناء على ان
حصولها لكل فرد من افراد الانسان ممكن فلم يتحقق العلم النظرى المعتبر فيه توقف الحصول على النظر

بالقياس اليه ايضا اذ لم يتوقف حصوله بالقياس اليه على النظر والفكر كيف ولو كان كذلك لما امكن حصوله
الا به دون الحدس لان التوقف عبارة عما لا يمكن حصول شيء الا بعد شيء آخر مع انه ليس كذلك اذ يمكن
ان يحصل له بالحدس فحاد الايراد وتقرير ثم لما فهم المحشي ان حكم الشارح بامكان القوة القدسية لكل فرد من
افراد الانسان الذي بني عليه دفع الجواب ليس وجهه الا ان منشأ حصول القوة القدسية ليس الا الطبيعة
الانسان من حيث هي هي لما تحقق في جميع افراده على السوية لابد ان يوجد هذه القوة في كل فرد
من افراد الانسان لان تحقق المنشأ يوجب تحقق ما هو منشأ له منعه المحشي بقوله فان ما يمكن آه تقريره
ان امكان القوة القدسية وان كان منشأه طبيعة الانسان من حيث هي التي توجد في جميع افرادها على
السوية لكن لا يلزم منه ان يكون ممكنا لكل فرد منه حتى يلزم منه امكان ثبوته لفاقد القوة القدسية
ايضا ويتم به دفع الشارح لجواز ان يكون خصوصية بعض الافراد آبية عن اتصافه بالحدس فان كان فرد
يكون آبيا عن اتصاف ما هو ممكن لطبيعته وان كان البعض الآخر قابلا له وتحقق المنشأ انما يوجب تحقق
ما هو منشأ له اذا لم يمنع مانع واعلم ان تقرير منع المحشي بهذا النمط اولى مما قرره بعض الاعاظم بان
وجه امكان القوة القدسية لكل فرد من افراد الانسان بان ما يصح لفرد يصح لسائر الافراد فالقوة
القدسية التي لا شبهة في وجودها في فرد وهو صاحب القوة القدسية يمكن وجودها في فرد آخر وهو الذي
يكون فاقدا لها منا لا نسلم ان كل ما يمكن لفرد يمكن لسائر الافراد بل يجوز ان يكون بعض الخصوصيات
مما يمنع الاتصاف بما اتصف به بعض الخصوصيات الاخر فيجوز ان يستحيل لفاقد القوة القدسية حصولها
فامتنع حصول العلم من دون نظر لان هذا التقرير لا يلائم عبارة المحشي كما لا يخفى على ذوي الافهام
قوله الا ان يقرر الشارح في الامكان آه اشارة الى رد المنع على وجه الضعف تقرير الرد حسب انه
يجوز ان يكون لبعض الافراد بخصوصه آبيا عن اتصاف ما هو ممكن للطبيعة من حيث هي لكن لا ريب
في انه لا يكون آبيا عن الاتصاف به من جهة الطبيعة الماخوذة فيه والا كيف يصح ان يكون الفرد الآخر
متصفا به لتحقق ما هو منشأه الا بارادة الطبيعة من حيث هي فيه فامكان القوة القدسية وان لم يجز ان يكون
لخصوصية الفاقدية غير ثابت للفاقد لكن بالنظر الى طبيعة التي هو الانسان يكون ثابتا له البتة

ف مولانا عبد العلي ١٢

ولما كان الشائع في المواد الثلث من الوجوب والامكان والامتناع انما هو اخذها بالنسبة الى الطبيعة
من حيث هي دونها من حيث الخصوصية لا بد ان يحمل الامكان المعتبر في تعريف التوقف المعتبر في
النظري ههنا على الامكان بالنسبة الى الطبيعة من حيث هي لان الشائع هو المعتبر في التعريفات
فيكون تعريف النظري بما يتوقف حصوله على النظر الذي هو معنى ان لا يمكن حصوله من حيث
الطبيعة بدون النظر منقوضا بسائر افراده وان كان بالنظر الى فاقد القوة القدسية فانه يمكن
لكل فرد حصول كل علم بلا نظر بالنظر الى طبيعة الانسان من حيث هي فلم يتحقق علم نظري فالايراد بحاله
ووجه الضعف ظاهر فان القبادر والشيوع من الامكان الماخوذ في تعريف التوقف للامكان بحسب
الطبيعة ممنوع والا لم يصح ان يقال توقف الابن على الاب فانه يمكن طبيعة الابن بدون الاب مع انه
لا ريب في صحة هذا القول قال ابي سعد العلوم العقلية والنقلية قدس سره في وجه الضعف ان المواد
الثلث وان تعتبر نظرا الى طبيعة الفرد لكن يجوز ان يكون مرادهم عدم الحصول وعكسه نظرا الى
الشخص الفاقد ولا نعني بالفاقد الفاقد من حيث انه فاقد ليرجع الى التوجيه الآتي بل نعني به ذلك
الشخص الفاقد ويجوز ان يكون لبعض الشخص آبيا عن القوة القدسية كما لا يخفى على المتامل **قوله**
وان قرر الجواب آه يعني لو قرر جواب الايراد على غير ما قرر الشارح بالنظر الى ان النظرية والبداهة تختلفان باختلاف
الاشخاص بان ليس المراد من التوقف المعتبر في التعريف المشهور للنظري والبديهي التوقف بالنسبة الى اي
انسان كان سواء كان واجدا للقوة القدسية او فاقدا لها بل بالنسبة الى الفاقد من حيث انه فاقد فيكون
النظري ح عبارة عما لا يمكن حصوله لفاقد القوة القدسية من حيث انه فاقد لها والبديهي بخلافه لا يتوجه عليه دفع المحشي
من ان حصول القوة القدسية لفاقدها ايضا ممكن بناء على امكان حصولها لكل فرد من افراد
الانسان فلا يتوقف حصول كل شيء على النظر بالنظر اليه ايضا فلم يتحقق العلم النظري بالقياس اليه
اصلا لان امكان القوة القدسية للفاقد لا يجعل النظري بديهيا لان البداهة والنظرية انما يعتبران
بالقياس الى الفاقد بشرط كونه فاقدا فالذي يكون نظريا بالقياس اليه يكون نظريا دائما بالنسبة
اليه ولا يوسوسك الوهم بشبهة ما ذكر في الجواب السابق من ان المتبادر الشائع في الامكان وغيره

من المواد الثلث اخذه بالنسبة الى الطبيعة من حيث هي فيكون المراد من الامكان الذي هو الماخوذ
في تعريف التوقف المعتبر في تعريف النظري الامكان بحسب الطبيعة من حيث هي ولاريب في ان
طبيعة الفاقد غير آبية من حصول كل شئ بلا نظر لفيضان القوة القدسية من الفياض المطلق
عليه لانا نقول ان شيوع الامكان وغيره في الطبيعة من حيث هي انما هو اذا انسب الى الشئ المط
دون ما اذا انسب الى الشئ المقيد اذ على هذا يكون المتبادر الشائع منه اخذه بالنسبة الى القيد
ده ليس الاهذا دون ذاک لان امكان الحصول بالنظر اذا انسب الى الفاقد المقيد بكونه فاقدا
فيكون المتبادر في تعريف النظري مالا يمكن حصوله لفاقد القوة القدسية نظرا الى خصوصيته
حيثية الفقدان الا بالنظر والبديهي بخلافه ولا يرد على الجواب ان الحب نظري يحصل لفاقد
القوة القدسية من حيث هو فاقد لها بلا نظر كصاحب التجربة فلم يتوقف على النظر بالقياس
اليه فلم يكن نظريا فلم يقابل التقييد بفاقد القوة القدسية من حيث هو فاقد لها مادة الايراد
لان ذكر الفاقد للقوة القدسية من حيث هو فاقد لها انما وقع من المحشي تمثيلا والمقصود فاقد
القوة القدسية ونحوها نعم يرد ان ابتناء الجواب على عدم اختلاف النظرية والبداهة باختلاف
الاشخاص مما لا وجه له فانه يتم على تقدير اختلاف البداهة والنظرية باختلاف الاشخاص ايضا
كما لا يخفى على ذوي الافهام الا ان يقال ان ذكر حديث عدم الاختلاف ليس على وجه الابتناء
بل للايماء الى ان جواب الايراد على تقدير عدم الاختلاف انما هو هذا الجواب لا غير **قال الشارح**
والجواب آه **قيل** هذا جواب عن اصل الايراد وعن رد الجواب الاول والاول اولى لاستقلال الثاني
بكونه جوابا عن ايراد فيلغو عن مؤنة الاول انتهى فحاصل الجواب عن اصل الايراد منع ان التوقف
المعتبر في النظري والبديهي بمعنى ان لا يمكن حصول الشئ الا بعد شئ آخر حتى يرد عليه الايراد بل بمعنى
العلاقة المصححة لدخول الفاء ولاريب في تحققه فيما نحن فيه بناء على انه يصح ان يقال اذا حصل النظر
فيحصل العلم النظري فامكان حصول النظري بغير النظر لصاحب القوة القدسية لا ينافي النظرية
وعن رد الجواب الاول انا وان سلمنا قولكم ان حصول القوة القدسية لكل فرد من افراد الانسان

[illegible]

ممكن لكن لا نسلم ما فرعتموه عليه من قوله فلا يتوقف حصوله بالنسبة اليه ايضا على النظر بناء على ان
التوقف عبارة عما لا يمكن حصول الشئ الا بعد شئ آخر حتى يبطل به الجواب الاول لم لا يجوز ان
يكون بمعنى العلاقة المصححة لدخول الفاء ولا شبهة في تحققه لانه يصح ان يقال اذا حصل النظر
فيحصل العلم النظري فامكان حصول النظري بالحدس لا ينافي كونه نظريا ويظهر لک من هذا
ان ذكر الشارح حديث جواز تعدد العلل المستقلة بمعنى الموقوف عليه التام على معلول واحد شخصي
بدلا بان يحصل المعلول بكل من العلل المذكورة لو حصل ابتداء ليس من جهة ان الجواب موقوف
عليه كما فهمه المحشي حيث قال هذا الجواب مبني آه حتى يتوجه عليه الاعتراض الذي سيورده
بقوله والحق آه وسنشرحه لظهور ان ليس له دخل فيه بل من جهة انه سند لاطلاق التوقف
على العلاقة المصححة لدخول الفاء بيانه ان اعتبارهم التوقف المعتبر في تعريف العلة المفسرة بما يتوقف
عليه المعلول يدل على ان التوقف يستعمل في العلاقة المصححة لدخول الفاء ايضا فانه لما لم يصح في صورة
تبدل العلل المستقلة على معلول واحد شخصي على التعاقب اعتبار التوقف المعتبر فيها بالمعنى المشهور
لظهور ان المعلول لا يتوقف بهذا التوقف على علة من العلل المستقلة الكذائية والا لم يمكن تحققه
من علة اخرى لابد ان يراد منه المعنى الآخر اي العلاقة المصححة لدخول الفاء ولاريب في تحققه
في الصورة المفروضة فانه يصح فيها ان يقال ان تحقق تلک العلة من العلل المذكورة فيتحقق المعلول
قوله والحق ما ذهب اليه المحشي وغيره من المحققين من انه لا يجوز آه اعتراض على كلام الشارح حاصله
ان المبني عليه للجواب المذكور من الشارح هو جواز تعدد العلل المستقلة لما كان باطلا عنده فايبطل
منه الجواب لان بطلان المبني عليه يستلزم لبطلان ما هو مبني عليه ولا يخفى ما فيه فانك قد عرفت ان ذكر الشارح
حديث الجواز المذكور ليس من جهة ان الجواب موقوف عليه بل من جهة انه سند لاطلاق التوقف على العلاقة
المصححة لدخول الفاء فان قلت ان بطلان السند يستلزم بطلان في السند وهو يستلزم بطلان الجواب المذكور المبني
عليه لان بطلان المبني عليه يستلزم بطلان ما ينبني عليه قلت لا نم ان بطلان السند يستلزم بطلان في السند مطلقا
لانه انما هو فيما اذا كان السند مساويا للذي السند وما لم يكن ههنا كذلک لانه اخص فكيف يستلزم لبطلان

ذى السند لبيلزم منه لبطلان الجواب **قوله** فان خصوصية العلتين ملغاة آه دليل لعدم جواز
تعدد العلل المستقلة على معلول واحد شخصي على سبيل التبادل حاصله انه لو جاز ان يكون لمعلول واحد شخصي
علتان مستقلتان على سبيل التبادل يكون كل واحدة منهما علة على حدة بخصوصية موقوفا عليها
للمعلول ومترتبة عليها لان العلة عبارة عما يتوقف ويترتب عليه المعلول ومن المعلوم ان الخصوصية ملغاة
فى التوقف والترتب اذ لو كان لها دخل فيه لم يتوقف ولم يترتب المعلول على العلة الا مع اعتبار هذه
الخصوصية بناء على ان المعلول لا يتوقف ولا يترتب الا على شئ يمتنع حصوله بدونه مع انه قد
فرض انه يمكن حصوله من العلة الاخرى المقترنة مع الخصوصية الاخرى لو حصلت ابتداء واذا الغيت
الخصوصية لا يكون كل واحدة واحدة من العلتين بخصوصية علة بل يكون القدر المشترك بينهما
علة لانه يمتنع حصول المعلول بدونه والقدر المشترك سواء كان طبيعة تينك العلتين من حيث هى
او من حيث سنخ الفردية المشتركة بين خصوصية الافراد واحد فيكون العلة واحدة لا متعددة
وههنا ابحاث لابد لنا ان نوردها ترويحا لقلوب الشائقين وتنشيطا لاذهان الناظرين اولها
ما افاده جدي واستاذ استاذي كمال المحققين قدس سره بقوله لك ان تقول ان كون الخصوصية
ملغاة انما هو على تقدير ان يراد بالتوقف فى معنى العلة التوقف بمعنى ان لا يمكن حصول المعلول
بدون آخر وهذا الجواب مبنى على تصرف فى معنى التوقف والرجوع من المعنى الاول الى المصرح
به فى معناه من صحة دخول الفاء فيه فلا يصح قوله ان خصوصية العلة ملغاة فى التوقف وقوله ان
المعلول لا يترتب الا على شئ يمتنع بدونه اول النزاع فان من جوز تعدد العلل المستقلة بدلا كيف
يساعد عليه ولذا ترك ذلك المعنى فى تعريف التوقف الماخوذ فى تعريف العلة واخذ معنى آخر
انتهى وما قيل لدفعه من ان تعدد العلتين باطل مطلقا سواء كان التوقف بالمعنى المشهور او المعنى المعدول
اليه لان المصحح لدخول الفاء هو الترتب الذى هو عبارة عن علاقة ذاتية بين الشيئين بحيث يمتنع
الانفكاك بينهما لا عن مطلق التعقيب سواء كان بالعلاقة او بالاتفاق كما يظهر بالتامل الصادق
انتهى ففيه انا وان سلمنا ان المصحح لدخول الفاء ليس عبارة عن مطلق التعقيب لكن لا يلزم منه ان يكون

عبارة عن علاقة ذاتية بحيث يمتنع الانفكاك بينهما بل هو عبارة عن ان يكون للشئ دخل فى الجملة
فى وجود شئ آخر سواء امكن الانفكاك بينهما اولا فبحث المحقق بحاله فان وجه كلام المحشى بان
غرضه اتيان الدليل على ابطال تعدد العلل المستقلة على نهج البدل على كلا التقديرين سواء كان
التوقف الماخوذ فى تعريف العلة بمعنى لولاه لامتنع الآخر او بمعنى الترتب اى العلاقة المصححة لدخول الفاء
وهو الذى سيعبر عنه المحشى بقوله كون الشئ موقوفا عليه للشئ ومتقدما عليه بالذات فان التعدد المذكور
باطل عندهم مطلقا فاورد الدليل على ابطاله على التقدير الاول بقوله فان خصوصية العلتين آه ويلزم منه
البطلان على التقدير الثانى بناء على التلازم بين هذين المعنيين كما اشير اليه قوله سواء اريد آه لان
ابطال احد المتلازمين يوجب ابطال المتلازم الآخر فيكون قوله والتحقيق يقتضى انها ايضا محض سواء
اريد بالعلة آه اشارة الى الدليل على ابطاله على التقدير الثانى ويساعد هذا التوجيه ما قاله المحشى فى المنهية
ذيل قوله انما هو القدر المشترك آه بقوله لا يخفى انه اذا كان لكل منهما تاثير تام كان تاثير كل منهما مغايرا للتاثير الآخر
والا يلزم تحصيل الحاصل المستحيل والحق ان المؤثر على ذلك التقدير هو القدر المشترك ثم العلة بمعنى الترتب وبمعنى
كون الشئ محتاجا اليه متلازمان فالمقصود من هذا الدليل بيان امتناع تعدد العلة بالمعنى الاول ويلزم منه امتناع تعددها بالمعنى
الثانى كما ان المقصود من الدليل الاول بيان امتناع تعددها بالمعنى الثانى ويلزم منه امتناع تعددها بالمعنى الاول فلا تغفل انتهى
ايراد المحقق قدس سره كما لا يخفى على من له ادنى فطانة وينبغى ان يعلم انه على هذا التوجيه يجب ان يقرر
المحشى فى المنهية الاخرى بقوله انت تعلم ان الممكن فى وجوده وعدمه محتاج الى العلة فى وجوده الى وجودها
وفى عدمه الى عدمها فلو كانت احدى العلتين موجودة والاخرى معدومة ولم يعدم المعلول بعدمها يلزم
الترجيح بلا مرجح فان المفروض ان كلا من علتى الوجود والعدم متحقق مع تحقق احد المعلولين دون الآخر
بل يلزم ترجيح المرجوح لعدم احتياج المعلول الى التاثير مع ان الاحتياج وعدمه لا يختلفان بحال الوجود
والعدم انتهى دليل لقوله اذ المعلول لا يترتب آه دون قوله والتحقيق يقتضى انها ايضا محض آه وان لم
يحتج فى هذه الصورة لتطبيق الدليل على المدعى الى تكلف كما يحتاج اليه فى الصورة الاولى لان
يقرر كلام المحشى بان المعلول فى وجوده محتاج الى وجود العلة وفى عدمه محتاج الى عدمها فلو لم يترتب المعلول

على شئ يمتنع حصوله بدونه بل على غيره ايضا بان يمكن حصوله من هذا الغير لو حصل ابتداء فيكون لكل
علة ان يحصل من كل منهما لو حصل ابتداء فلو فرض انه وجدت احدى العلتين اوجد المعلول بها واخرى
معدومة ولم يعدم المعلول بها يلزم الترجيح بلا مرجح آه لانه على تقدير جعله دليلا لقوله والتحقيق يقتضى انها
ايضا صح آه يكون قوله المعلول آه بلا دليل فيكون قابلا للمنع فلا يتم الدليل الذى اورده المحشى بقوله فان
خصوصية العلتين آه لابطال تعدد العلل المستقلة على نهج البدل على تقدير اخذ التوقف المعتبر
فى العلة بالمعنى الاول فان تماميته موقوفة على تمامية قوله المعلول وعدم تمامية الموقوف عليه يلزم عدم
تمامية ما يتوقف عليه ودعوى ان قوله المعلول آه ضرورية غير مسلمة عند الخصم واذا لم يتم قوله فان خصوصية
العلتين آه لم يتم الدليل الذى يومى اليه قوله والتحقيق يقتضى انها ايضا صح سواء اريد بالعلة آه لابطال
تعدد العلل المستقلة على تقدير اخذ التوقف المذكور بالمعنى الثانى لان تماميته موقوفة على تماميته
كما عرفت واذا لم يتم الموقوف عليه فكيف يتم ما يتوقف عليه فلم يتم الدليلان اللذان اوردهما المحشى
للمطلبين اقول ان التوجيه المذكور وان كان مناسبا لكلام المحشى فى الحاشية المنهية لكنه لا يناسب
ما هو ظاهر كلامه فى الحاشية اذ اتيان قوله فان خصوصية العلتين تلو قوله وهذا الجواب ينبئ آه بل
صريحا على انه دليل لابطال التعدد المذكور على التقدير الثانى وبناء بحث المحقق انما هو على ظاهر كلام المحشى
على ان جعل الترتب عبارة عن علاقة مصححة لدخول الفاء والقول بانه هذا هو الذى يعبر عنه المحشى
بقوله كون الشئ موقوفا عليه لا يساعده كلام المحشى فى حاشيته المتعلقة على شرح المواقف حيث
قال فيها يطلق العلة على معنيين الاول كون الشئ محتاجا اليه والثانى كونه مترتبا عليه اى كونه بحيث لولاه لامتنع
وجود الآخر وكونه متقدما عليه بالذات انتهى فانه يدل على ان الترتب يستعمل بمعنى لولاه لامتنع وجود الآخر لا
المصحح لدخول الفاء واذ قد وعيت بما تلوناه عليك ظهر لك انه لا يرد على ما قال المحقق قدس سره من ان كلام المحشى
من بعد ان البديهة ايضا تبطل فى العلل المستقلة بمعنى الموقوف اليه التام دعوى بلا دليل انتهى ان هذا اغفال من
الدليل الذى اورده المحشى المدقق فى حاشية الحاشية لقوله انت تعلم لانك قد عرفت ان حاشية الحاشية ليست
دليلا لقوله والتحقيق يقتضى آه بل هو دليل لقوله المعلول لا يترتب آه فقول المحشى من بعد ان البديهة ايضا

يكون مدرج قولا بلا دليل ولكن سلمنا ان قوله انت تعلم آه دليل لقوله والتحقيق يقتضى آه نقول ان
مراد المحقق قدس سره من الدليل فى قوله دعوى بلا دليل الدليل التام ولا شك ان هذا الدليل
غير تام كما نبه عليه المورد ايضا حيث منع لزوم الترجيح بلا مرجح بانه اذا وجبا التاثير باحدى العلتين
ابتداء لم يبق للعلة الاخرى ولا شناعة فيه لان المفروض انهما علتان ابتداء لا بعد الوجود فلنا
الترجيح من جهة المرجح هو وجود التاثير من احدى العلتين وما قيل لدفع لزوم الترجيح بلا مرجح من انه
لما فرض ان علة وجود المعلول تحقق احدى العلتين لا يكون علة عدمه الا عدمهما معا لا عدم واحد منهما
لا على التعيين ولو سلمناه فلا يكون عدم كل واحدة واحدة من العلتين علة لعدمه بل علته عدم احديهما
التى وجدت بها المعلول وعلى كلا التقديرين لا يلزم الترجيح بلا مرجح ففيه انه لما فرض كون كل واحدة
واحدة من العلتين علة تامة فلو لم يكن عدم كل واحدة منهما اى واحدة كانت علة لعدم المعلول لم يكن
ما فرض علة علة والانكار عليهما مستلزما لعدم البتة لان انعدام العلة التامة علة تامة لعدم المعلول واذا كان علة لعدم
المعلول يلزم الترجيح بلا مرجح قطعا وثانيهما ان حاصله يكون القدر المشترك علة انما يتصور فى صورة يكون فيها
العلل مختلفة بحسب التشخص فقط لا فى صورة تكون فيها مختلفة بالنوع والجنس فانها لا تكون متفقة
فى الطبيعة ليكون القدر المشترك بينها باعتبار طبيعتها من حيث هى او من حيث تنح الفردية المشتركة
علة للمعلول فما بطل تعدد العلل المستقلة على طريق التبادل رح مطلقا لا يقال لا نم ان علية القدر المشترك
لا يكون الا باعتبارين المذكورين لم لا يجوز ان يكون عليته باعتبار مفهوم احدها سواء كانت العلل
متفقة فى الطبيعة او لا لانا نقول ان مفهوم احدها انتزاعى لا يصلح لكونه علة لشئ والا لتوقف
وجود المعلول على انتزاع هذا المفهوم وهذا كما ترى وثالثها ان القدر المشترك الذى قلتم بكونه علة
للمعلول المعين التشخصى امر مبهم والمبهم يكون اضعف من المعين والعقل ينقبض عن ان يكون العلة اضعف
من المعلول فكيف يجوز رح ان يكون القدر المشترك علة للشخص معين وهذا خلاصة ما افاده جدى واستاذ
استاذى كمال المحققين قدس سره فى ذيل قول المحشى والموقوف عليه فى الحقيقة آه لشعر بانه مذهب
المحققين وهو ايضا بعد فى خفاء فانهم اطبقوا على ان الواحد بالشخص لا يصدر عن الواحد بالنوع كما صرحوا

فی غیر موضع ان العقل ینقبض عن ان یکون تحصل المع اقوی من العلة فیلزم ان یکون فاعل المعین ایضا معینا وذلک انما هو فی العلل دون الشرائط والروابط فانهم جوزوا فیها مالم یجوزوه فی المستقلات ففی صورة یتصور فیها تعدد المستقلات بدلا کیف یمکن ارجاع العلة الی القدر المشترک وانخلاعها عن المتعینات فانه یوجب ان یکون القدر المشترک هو العلة المستقلة والفاعل المستقل وذلک خلاف مذهبهم وصرائحهم انتهی آلاان یقال[1] ان حکمهم بکون القدر المشترک علة للمع الشخصی لیس بمعنی انه علة تامة مستقلة وفاعل مستقل له بل بمعنی کونه شرطا له ولا مضایقة فیه فان العقل لاینقبض عن ان یکون الشرط اضعف من المشروط فیکون حاصل کلام المحشی رح ان ماتری فی بعض المواضع من تعدد العلل المستقلة بمعنی الموقوف علیه التام فلیس تعدد العلل الکذائیة فی نفس الامر لانها لیست بموقوفة علیها للمع اصلا فضلا عن کونها موقوفة علیها توقفا تاما اذ خصوصیة العلتین ملغاة فی التوقف والترتب کما علمت بیانه انما الموقوف علیه فی الحقیقة القدر المشترک لکن لابمعنی الموقوف علیه التام بل بمعنی مطلق الموقوف علیه لکونه شرطا اذ الموقوف علیه التام ای العلة التامة انما هو جمیع مایتوقف علیه افاضة الفیاض وهذا القدر المشترک وهذا المجموع واحد البتة **قوله** والخلاف انما هو فی هذه الصورة دون الاولیین فانهما محالان بلاریب اما الاولی منهما فبان حصول المع ان کان بمجموع العلتین فیکون هی العلة حقیقة وهو واحد لامتعدد او باحدهما معینة فیلزم ان یکون الآخر لغوا وایضا لما فرض کون کل منهما علة تامة الوجود فی حصول المع من علة واحدة معینة دون الاخری وهل هذا الالزوم الترجیح بلامرجح او بکل منهما فتلغو احدهما واما الثانیة منهما فلان المع اذا حصل من احدی العلتین مثلا وتعاقبت الاخری علیه فلایخ اما ان تکون موثرة فی تحصیل وجوده اولا وعلی الثانی لم تبق علة هف وعلی الاول اما ان تکون موثرة فی عین الوجود الاول الحاصل من العلة الاولی فاما مع بقائه فیلزم تحصیل الحاصل او مع نفسه بان عدم الوجود الاول ثم حصل هذا الوجود من هذه العلة فیلزم اعادة المعدوم او فی غیر الوجود الاول فیلزم ان یکون للشیء الواحد الشخصی الموجود فی الخارج وجودان حقیقیان فی ظرف واحد فی

[1] له اشارة الی الضعف والاخفی وهم الضعف عن الشارح ١٢ منه

زمان واحد وهذا کما تری **قوله** والتحقیق انها ای الصورة الخلافیة ایضا مع کالصورتین الاولیین سواء اریدآه بیانه لما کان بین العلة والمع علاقة خاصة بها یتحقق المع فقد یراد بها تارة کون الشیء محتاجا الیه بمعنی ان لایمکن حصول المحتاج الابعد حصول المحتاج الیه وتارة کون الشیء مصدر الشیء وتارة کون الشیء موقوفا علیه لشیء ای متقدما علیه بالذات لتحقق المعلول من العلة بای معنی اخذتها من المعانی الثلث المذکورة التی لاریب فی تلازمها فلما بطل تعدد العلل المستقلة علی مع واحد شخصی بدلا بالمعنی الاول وهو کون الشیء محتاجا الیه بمعنی ان لایمکن حصول المحتاج لابعد حصوله بالدلیل الذی سبق من المحشی بقوله فان خصوصیة العلتین آه بطل تعددها بالمعنیین الاخیرین والا یفوت التلازم فاندفع مایفهم من کلام السید ابی الفتح من منع اعتبار العلة بمعنی الموقوف علیه دون غیره فی صورة تعدد العلل المستقلة بطریق التبادل لانه لما کان بین المعانی المذکورة تلازم لایمکن منع اعتبار واحد دون واحد قال جدی واستاذ استاذی کمال الملة والدین قدس سره مازعم من التلازم بین المعانی بعد فی خفاء فان کون الشیء مصدر الشیء لایلزم منه کونه محتاجا الیه بمعنی ان لایمکن بدونه نعم محتاج الیه مطلقا وان امکن بدونه فلما صح عند المجیب البدلیة فی العلة ورجوع هذه البدلیة الی البدلیة فی المصدریة کما تجوز عنده الحاجة فی المع علی وفاقه فان المع یحتاج الی کل واحدة من المستقلات المعینة بحیث ای واحدة تفیده تکفیه وبه یصح دخول الفاء وکون الشیء موقوفا علیه بالمعنی المختار عند المجیب[2] لایلزم الاحتیاج بمعنی لایمکن بدونه فکان بناء کلام المجیب علی اخذ التوقف بالمعنی الثانی وبناء کلام المحشی علی اخذه بالمعنی الاول وذلک تعسف انتهی قیل فی وجه التلازم ان مصداق هذه المعانی لیس الا الجاعل المفیض الذی بوجوده وایجاده یجب المع وبانتفائه وانتفاء افاضته یمتنع فیکون بین هذه المعانی تلازم ویمتنع التعدد قطعا ولو بدلا **قوله** وترتب فی العقل لانه یلاحظ بعض المعانی اولا وبعضها موخرا بیانه انه من البین ان المع مالم یکن محتاجا الی العلة لم یکن العلة مصدرة له فیکون احتیاج المع محتاجا الیه لمصدریة العلة والمحتاج الیه یکون مقدما علی المحتاج فیکون احتیاج المع

[2] ه ای لا یمکن الا مع عبدالعلی ١٢

مقدما على مصدرية العلة والى هذا اشار المحشي بقوله لتقدم احتياج آه ومصدرية العلة مقارنة على تحقق المع لانه من اجلى البديهيات انه مالم يكن العلة مصدرة للمع لايكون المع متحققا فيكون تحقق المع مفتقرا اليه بالكسر ومصدرية العلة مفتقرة اليه بالفتح والمفتقر اليه بالفتح يكون مقدما على المفتقر اليه الى هذا اومى بقوله وتقدم مصدريتها آه وتحقق المع يتقدم على تاخره عن العلة لان تاخر المع عن العلة وصف له والوصف يكون متاخرا عن الموصوف واليه اشار بقوله وتقدم تحققه الخ والتاخر عن العلة مقارن لتقدم العلة على المع لان المع لما كان متاخرا عن العلة بالذات كانت العلة متقدمة عليه بالذات البتة اذ التقدم والتاخر من المتضايفات فلابد ان يكون تحقق احدهما في العقل مقارنا لتحقق الآخر فيه فيكون تقدم تحقق المع على تاخره عن العلة مستلزما لتقدمه على تقدم العلة على المع الذي هو مقارن لتاخر المع عن العلة لان المتقدم على ما مع الشيء يكون متقدما عليه لامحالة واليه اشار بقوله المقارن لتقدمها عليه فيثبت الترتيب بين المعاني المذكورة بان يكون المعنى الاول متقدما على المعنى الثاني والثاني على الثالث فان قلت ان العلة بالمعنى الثالث عبارة عن كون الشيء موقوفا عليه وكونه متقدما عليه بالذات ومن البيان لايثبت تقدم العلة بمعنى كون الشيء مصدر الشيء الذي هو معنى ثان الا على جزء واحد منه وهو كون الشيء متقدما على شيء بالذات دون الجزء الآخر ايض وهو كون الشيء موقوفا عليه للشيء قلت ان التقدم بالذات لما يستلزم كون المتقدم موقوفا عليه لانه عبارة عن تقدم المحتاج اليه على المحتاج يكون تقدم المصدرية على التقدم بالذات مستلزما لتقدمها على كون الشيء موقوفا عليه فثبت تقدم العلة بمعنى كون الشيء مصدر الشيء على العلة بالمعنى الثالث قطعا ثم لايخفى على المتامل انه على هذا يكفي لبيان المعنى الثالث للعلة ذكر احد الامرين اما كون الشيء موقوفا عليه للشيء او كون الشيء متقدما على الشيء بالذات فيلغو ذكر احدهما قوله فالصواب في الجواب ان يقع المعلومات آه الفاء للتعقيب يعني لما بطل جواب الشارح للايراد بناء على جواز تعدد العلل المستقلة على معلول واحد شخصي الذي هو باطل عنده والمبنى على الباطل باطل فالصواب في الجواب

ان يقال المعلومات الخ لابد لنا ان نبين اولا وجه ما اختاره المحشي من ان المراد من الحصول الواقع في تعريف النظري مطلق الحصول الذي هي مرتبة الطبيعة من حيث هي التي تتحقق بتحقق فرد وتنتفي بانتفائه وفي تعريف البديهي الحصول المط الذي هي مرتبة الطبيعة من حيث العموم التي تتحقق بتحقق فرد ولاتنتفي الا بانتفاء جميع الافراد ثم نبين حاصل الجواب اذ هو مبني عليه فاستمع انه لو لم يرد مط الحصول في تعريف النظري والحصول المط في تعريف البديهي فلاما ان يراد من الحصول في كلا التعريفين الحصول المطلق او مطلق الحصول او في تعريف النظري الحصول المط وفي تعريف البديهي مط الحصول والكل باطل اما الاول فبان النظري على هذا التقدير يكون عبارة عما يتوقف حصول كل فرد فرد منه في الذهن على النظر والبديهي ما لايكون كك وهذا يستلزم ان لايكون شيء يكون نحو من انحاء حصوله بالنظر ونحو بغيره بديهيا ولانظريا لعدم صدق تعريفهما عليه فلم يكن العلم الحصولي الذي هو مقسم للنظري والبديهي منحصرا فيهما مع انهم قائلون بالانحصار واما الثاني فبان النظري حينئذ يكون عبارة عما يتوقف حصول فرد منه في الذهن على النظري والبديهي بخلافه فيكون شيء يكون نحو من انحاء حصوله في الذهن بالنظر ونحو بغيره نظريا وبديهيا معا فلم يكن بينهما تقابل وهذا كما ترى والقول بان بينهما تقابلا بحسب الحيثية والاعتبار فلامضايقة في ان يكون الشيء الواحد نظريا من جهة حصول نحو منه بالنظر وبديهيا من جهة حصول نحو منه بغير النظر يمجه العقل السليم واما الثالث فبان النظري ح يكون عبارة عما يتوقف حصول كل فرد فرد منه في الذهن على النظر والبديهي عما لايتوقف حصول فرد منه في الذهن على النظر وهو يوجب ان لايوجد علم نظري اصلا اذ لايمكن ان يوجد شيء يكون جميع انحاء حصوله موقوفا على النظر حتى يتحقق نظري فان القوة القدسية لما كانت ممكنة لكل فرد فرد من الانسان يمكن ان يعلم الاشياء كلها لكل فرد فرد منه بالحدس الذي هو يقابل للنظر اذا عرفت هذا فحاصل الجواب ان حصول المطالب كلها بالحدس لصاحب القوة القدسية لايوجب ان لايتحقق علم نظري اصلا بناء على انه لايتوقف حصول شيء من الاشياء

سواء كان تصوريا او تصديقيا بالقياس اليه على النظر اذ لو كان موقوفا عليه لما حصل الا بدون
الحدس الذي هو مقابله لان المراد من الحصول في تعريف البديهي الحصول المط فيكون عبارة عما لا
يتوقف جميع انحاء حصوله في الذهن على النظر وفي النظري مط الحصول فيكون عبارة عما يتوقف
نحو من انحاء حصوله على النظر ولا ريب في ان النظري وان يحصل لصاحب القوة القدسية بغير النظر
لكن لا يحصل لغيره بغير النظر فيتوقف حصول فرد منه وهو الحصول بالنسبة الى الفاقد للقوة القدسية
على النظر فيكون علما نظريا وبالجملة ان المعلومات على نحوين نحو يمكن حصوله بالنظر وبغيره لحقيقة
الانسان فانها محصلة لفاقد القوة القدسية بالنظر ولواجدها بالحدس ونحو لا يمكن حصوله في الذهن
بالنظر والفكر كالحكم بان الكل اعظم من الجزء فانه يحصل في الذهن بغير النظر لكل احد لا دخل له فيه فيكون
المعلومات الاولى نظريات لاعتبار النظر فيها والثانية بديهيات لعدم اعتباره فيها ثم لما كان
للمتوهم ان يتوهم ان هذا الجواب انما يتم لو صح ان من المعلومات ما يكون نحو من انحاء حصولها لفاقد
القوة القدسية بالنظر مع ان فيه كلاما لان حصول القوة القدسية ممكن له البتة فكيف يتوقف
الحصول رح بالقياس اليه على النظر اذ لو توقف عليه لما امكن الا به دفعه المحشي بقوله والحصول بالنظر
الخ فحاصل الدفع انه وان يمكن حصول القوة القدسية لفاقدها لكنه لا يضر مطلوبنا فان ما يحصل
لفاقد القوة القدسية بطريق النظر يتوقف حصوله بالقياس اليه عليه ولا يمكن ان يحصل بغيره وان
صار ذا قوة قدسية فان الحصول بالنظر يغاير للحصول بغير النظر فالحصول بالنظر لا يمكن ان يحصل
بغيره فان قلت ان المحشي قد جزم ههنا بان المراد من الحصول المعتبر في تعريف النظري مط الحصول
لا الحصول المط وجوز في حاشيته على شرح المواقف كلا الحصولين فيه حيث قال فيها المراد بالحصول
في تعريف النظري يحتمل الحصول المط ومط الحصول فما وجه التوفيق قلت ان المحشي لما اخذ ههنا
التوقف المعتبر في تعريف النظري بمعنى عدم امكان حصول الموقوف بدون حصول الموقوف عليه وهو
امر سلبي حكم بان المراد من الحصول المعتبر فيه مطلق الحصول لا الحصول المط الذي لا يمكن سلبه الا بالسلب
عن جميع الافراد اذ لا يمكن ان يكون شئ يكون حصول كل فرد فرد منه بالنظر لان صاحب القوة

القدسية يعلم المط النب كلها بالحدس واخذ التوقف هناك بمعنى المصحح لدخول الفاء فيه وهو بمعنى ثبوته
وثبوته لفرد يوجب تحقق الشئ المط ومط الشئ لان كلا منهما يثبت بثبوت فرد منه حكم بان المراد
من الحصول المعتبر في تعريف النظري كلا الحصولين فان التوقف على النظر الذي يوجد في فرد واحد
وهو الفاقد للقوة القدسية يوجب تحققه بالنظر الى الطبيعة سواء اعتبرت من حيث هي او من حيث
الاطلاق ولا يخفى ما فيه من الاختلال بوجوه اما اولا فبان ما ذكرتم في مبنى الجواب من ان الارادة
من الحصول في تعريف النظري الحصول المط وفي البديهي مط الحصول يوجب ان لا يوجد علم
نظري اصلا اذ ليس يمكن آه مخدوش بان هذا التعريف انما هو بالنسبة الى فاقد القوة القدسية
حين هو فاقد وظ ان حصول شئ نظري له لا يمكن الا بالنظر دون غيره واما ثانيا فبانه ان كان
مقصد المحشي من الجواب توجيه تعريف القوم للنظري والبديهي بانهم ارادوا من الحصول الواقع
في تعريف النظري مط الحصول وفي البديهي الحصول المط فهذا توجيه بما لا يرضى به قائله فان
استدلالهم بلزوم الدور والتسلسل على تقدير نظرية الكل وحكمهم بان النظري لا يكون منتهى للنظريات
يدلان على ان الحصول المعتبر في تعريف النظري الحصول المط لا مط الحصول والا فيجوز ان
ينتهي سلسلة الاكتساب الى نظري يحصل لنا بالحدس فلا يلزم دور ولا تسلسل ويكون نظري
منتهى للنظري واكتفاؤهم حين الاستدلال على بداهة شئ بحصوله بلا نظر في الجملة بدون استدلال
امتناع حصوله بالنظر بالكلية يدل على ان المعتبر في البديهي مط الحصول لا الحصول المط وان كان
مقصوده تجديد الاصطلاح وهذا هو الظ فلا كلام لنا فيه فان الايراد انما هو على القوم فلا يكفي
لدفعه تجديد الاصطلاح واما ثالثا فبانه على تقدير اعتبار الحصول المطلق في تعريف البديهي يلزم
ان لا يكون المحسوسات والحدسيات بديهيات لانه يجوز ان يحصل المحسوسات البصرية للاعمى
والحدسيات لفاقد القوة القدسية بالنظر فتامل قوله وبهذا اي الجواب الصواب يظهر لك
آه يعني يظهر لك بهذا الجواب ان الموصوف بالبداهة والنظرية ليس الا المعلوم لان توقف
بعض انحاء حصول المعلوم الذي هو معتبر في النظري وعدم توقف جميع انحاء حصوله الذي هو معتبر

في البديهي صفة للمعلوم لا لها كيف يصح اتصاف المعلوم الذي جعلتموه عبارة عن الحاصل في الذهن
من حيث هو بالبداهة والنظرية لان الحاصل الكذائي عبارة عن الطبيعة من حيث هي وهي لما كانت
من المعاني المفردة لم تكن صالحة للكاسبية والمكتسبية فكيف تكون صالحة للبداهة والنظرية
اما الاول فلان الكاسب يكون علة والمكتسب معلولا والعلة لا تكون الا الهيئة التركيبية من الشيئين
والوجود سواء كان وجوده في نفسه او حالة كما بينه الشيخ في منطق الشفاء وكذا المعلول عند المشائين
القائلين بالجعل المؤلف واما الثاني فلان كون الشيء بديهيا ونظريا متفرع على كونه كاسبا
ومكتسبا واذا بطل كون المعلوم كاسبا ومكتسبا بطل كونه بديهيا ونظريا لان بطلان المتفرع
عليه يستلزم بطلان المتفرع لانا نقول انا لا نم ان الحاصل في الذهن عبارة عن نفس الطبيعة
من حيث هي بل هي عبارة عنها مع لحاظ حيثية الحصول في الذهن لا التي هي مرتبة القيام
فيكون المعلوم ح عبارة عن هيئة تركيبية فيصلح ان يكون كاسبا ومكتسبا فيصلح ان يكون
نظريا وبديهيا فيكون قول المحشي من الحصول في الذهن في قوله مع قطع النظر عن حصوله في
الذهن ح كناية عن مرتبة القيام وكذا قوله من حيث هو حاصل في الذهن فتامل ثم لما كان
لمتوهم ان يتوهم ان القول بكون المعلوم متصفا بالبداهة والنظرية بالذات مناف ومخالف
لتقسيم العلم اليهما فانه يدل صريحا على ان العلم متصف بهما اذ التقسيم لا يكون الا الى اشياء تتصف
بها المقسم دفعه المحشي في حاشية الحاشية بقوله قسمة العلم اليهما لا ينافي ذلك لان العلوم بعد
اعتبار اتصافه بالنظرية والبداهة يصير علما انتهى حاصله ان تقسيم العلم الى البداهة والنظرية
ليس تقسيما حقيقيا حتى ينافي القول بكون المعلوم متصفا بهما بالذات بل بواسطة المعلوم فان
المعلوم لما انقسم اليهما اولا لانه يتصف بهما بالذات ينقسم العلم اليهما ايضا بواسطته بناء على ان
المعلوم اذا اتصف بالنظرية والبداهة اللتين هما من العوارض الذهنية فقد اكتنف بالعوارض
الكذائية فيصير علما لانه عبارة عن الشيء المكتنف بالعوارض الذهنية فلو كان المعلوم نظريا
يكون العلم الحاصل بعده نظريا ولو كان بديهيا يكون العلم الحاصل منه بعده بديهيا وبالجملة ان كان العلم

نظريا مجاز عن حصوله بعد اتصاف المعلوم بالنظرية وكذا كونه بديهيا مجاز عن حصوله بعد اتصاف
المعلوم بالبداهة وما قلتم اذ التقسيم آه ان اردتم به الكلية يعني يكون هذا في كل تقسيم سواء كان
حقيقيا او لا فممنوع وان اردتم به الجزئية يعني يكون هذا في التقسيم الحقيقي فقط فمسلم لكن لا نم ان
تقسيم العلم الى البداهة والنظرية تقسيم حقيقي حتى يتم به التوهم المذكور **قوله** لا الحاصل
في الذهن من حيث هو حاصل في الذهن اي العلم لا يخفى ما فيه اما اولا فبان هذا مخالف
لما قاله في موضع[عه] آخر من ان البداهة والنظرية صفتان للتصور والتصديق بالذات وللمتصور
والمتصدق به بالعرض الآن يقال ان المحشي بنى كلامه ههنا على التحقيق وفي الموضع الآخر على مذهب
الجمهور واما ثانيا فبان المقصود من النظر تحصيل مبدأ انكشاف الشيء لا الشيء نفسه الا ترى انا
اذا تصورنا المثلث القائم الزاوية وان مربع وتر زاويته القائمة مساو لمربعي ضلعيه ثم اقمنا
البرهان عليه فالبرهان انما يفيد العلم لا المعلوم فانه كان موجودا بوجود سابق عليه فيكون المتصف
بالنظرية ومحلها هو العلم دون المعلوم ولما كان بين البداهة والنظرية تقابل التضاد او العدم
والملكة ومن شرط التقابل ان يكون محل المتقابلين واحدا لابد ان لا يكون المتصف
بالبداهة ايضا الا العلم دون المعلوم وبهذا يندفع ما افاده عمي[عه] قدوة المحققين قدس سره في
شرحه لسلم العلوم ان العلم والمعلوم كليهما يكونان متصفين بالبداهة والنظرية بالذات لكن اتصاف
المعلوم بهما اولا وبالذات والعلم بواسطته واسطة في الثبوت وكذا ما قيل من ان المعلوم
بحسب وجوده في نفسه في ظرف الذهن مقدم على وجود العلم بالذات فيجب ان يكون
حصول المعلوم هو المترتب على النظر او غير المترتب عليه ثم يصير بعد الانكشاف بها علما
مترتبا عليه او غير مترتب عليه ثانيا وبالعرض **قوله** ان النظرية آه عطف على قوله ان المتصف
يعني بالجواب الصواب فيظهر لك ان النظرية والبداهة آه حاصله انك لما عرفت من الجواب
الصواب ان النظري عبارة عما يتوقف فرد من حصوله على النظر والبديهي عما لا يتوقف جميع
افراد حصوله عليه فيظهر لك ان البداهة والنظرية لا يختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات

عه اي شرح الرسالة القطبية ١٢

عه الفاضل القاضي محمد مبارك ١٢

لانه لم يعتبر في تعريفهما النسبة الى الاشخاص و الاوقات حتى يختلفان باختلافهما فيجوز ان يكون
الشيء الواحد بالنظر الى شخص او وقت متوقفا على النظر فيكون نظريا بالنسبة اليه وغير متوقف
عليه بالنسبة الى شخص آخر او وقت آخر فيكون بديهيا بالنسبة اليه **قال الشارح** سلمنا ذلك
اى كون مقصودهم بالتوقف المعنى الاول وهو ان لا يمكن حصول الشي الا بعد حصول شيء آخر
لكن لانم آه جواب آخر للايراد وتقريره غني عن التوضيح **قوله** هذا الجواب اشارة الى ان
الجوابين السابقين اللذين ذكرهما الشـ ليسا مبنيين على كون البداهة والنظرية صفتين
للعلم اذ هما ينتهضان على تقدير كونهما صفتين للمعلوم ايضـ كما لا يخفى على المتامل المنصف
قوله وقد عرفت ان الامر ليس كذلك كيف وما يترتب على النظر آه اعتراض على جواب الشـ
بقوله سلمنا آه عن الايراد بان هذا الجواب انما يتم لو كانت البداهة والنظرية صفتين للعلم
مع انه بطـ لانك قد عرفت في الجواب الصواب انهما صفتان للعلوم لا للعلم كيف وما
يترتب على النظر ويحصل آه فلم يتم الجواب حـ ولا يخفى ما فيه كما بيناه لك **قوله** مع انه لا اختلاف
آه اعتراض آخر على جواب الشـ بقوله سلمنا آه عن الايراد حاصله ان مناط الجواب ثبوت
التغاير بين العلم الحاصل بالنظر والعلم الحاصل بالحدس مع انهما ليسا بمتغايرين اصلا لا بحسب
التشخص ولا بحسب الحقيقة اما الاول فلان العلمين المذكورين عرضان والعرض انما يتشخص
بالمحل وهو آه الذهن ولما فرض آه واحدا اذ الكلام في العلم الذي يمكن حصوله بطريق الحدس
والنظر لشخص واحد لا يكون لما حل فيه الا تشخص واحد ثم لما كان لمتوهم ان يتوهم ان حصر
بان العرض انما يتشخص بالمحل مم اذ قد يحصل تشخصه بغير المحل ايضـ فيجوز ان يختلف العلمان بحسب
التشخص من جهة اخرى بان حصل احدهما بالحدس والآخر بالنظر دفعه بقوله وحصول كل علم آه
يعني ان حصول كل واحد من العلمين لكل فرد من افراد الانسان يمكن بكل واحد من الحدس والنظر
فلا يكون لواحد منهما خصوصية باحد العلمين حتى يحصل التشخص والتغاير بينهما به واما الثاني فلان
حصول كل علم لكل فرد من افراد الانسان يمكن بالنظر والحدس فما يحصل بالنظر يمكن حصوله بالحدس

فلو كان بين العلمين تخالف بحسب الحقيقة لما امكن ذلك انتهى توضيح كلام المحشي و اعلم انه وان لم يكن لحديث عدم
الاختلاف بحسب الماهية بين العلمين الحاصل احدهما بطريق النظر والآخر بالحدس دخل في دفع جواب الشـ
اذ بناء الجواب ليس الا على عدم الاختلاف التشخصي بينهما دون الاختلاف بحسب الحقيقة فيكفي لدفعه منع
الاختلاف الشخصي لكنه انما اورده تنبيها على انه ليس آه اختلاف اصلا ولا يخفى على المتامل ما في استدلال
المحشي من الايرادات واحد منها نقض اجمالي تقريره انه لو صح الاستدلال يلزم منه ان لا يحصل علوم
مختلفة متعددة لشخص واحد فان اختلاف العلوم اما بالتشخص او بالماهية وكلاهما بطـ اما الاول
فلما بينه المحشي من ان العلم عرض والعرض انما يتشخص بالمحل وهو آه الذهن ولما فرض واحدا كيف
يتعدد التشخصات حتى يحصل بها للعالم الواحد علوم مختلفة متعددة واما الثاني فلان العلم
طبيعة نوعية عند المحشي فكيف يمكن اختلافه بحسب الماهية والحقيقة فما هو جواب عن هذا فهو
جوابنا عن دليل المحشي وآربع منها نقض تفصيلي ثلث منها على الشق الاول من الاستدلال
الاول انا لا نسلم ان المستدل قائل بمنع جواز تعدد العلل المستقلة على معـ واحد شخصي فلقائل ان يقول
انه قد تقرر في مقره ان التشخص يحصل بنحو من الوجود ولا ريب في ان الوجود الحاصل بالنظر غير الحاصل
بالحدس فلا بد ان يكون التشخص الحاصل من احدهما غير ما حصل من الآخر والا يلزم توارد العلتين
المستقلتين على معـ واحد شخصي مع ان المحشي قائل ببطلانه والاخيران اشار اليهما جدي واستاذ
استاذي كمال المحققين قدس سره حيث قال قوله حصول كل علم بكل فرد من النظر والحدس
ممكن مم مع قطع النظر عن منع امكان القوة القدسية لكل فرد مع امكانه للطبيعة لانا سلمنا
امكان القوة القدسية لكل فرد لكن اختلاف الشخص والتشخص لا يتوقف على اختلاف المحل
تشخصا وزمانا فحسب بل المحل الواحد في زمان واحد يوجب تعدد التشخصات باعتبار الجهات
كالهيولى الاولى عندهم والا يلزم اجتماع المثلين المستحيل انتهى **قوله** قدس سره حصول كل علم
بكل فرد من النظر والحدس ممكن مم اشارة الى نقض **وقوله** قدس سره مع قطع النظر عن منع
امكان اشارة الى نقض آخر ويمكن الجواب عنه بان هذا المنع لا يضر المحشي اذ قد بنى اعتراضه

على جواب الش بطريق الالزام فانه قائل بجواز امكان القوة القدسية لكل فرد فرد من الانسان قوله قدس سره لايتوقف على اختلاف المحل شخصا وزمانا ايماء الى انه لايمكن القول بان الاختلاف بين العلم الحاصل بالحدس والحاصل بالكسب اختلاف بحسب التشخص من جهة الزمان فان زمان الكسب الذي هو زمان فقد القوة القدسية لما كان غير زمان الحدس الذي هو زمان وجودها يكون العلم الحاصل بالكسب غير العلم الحاصل بالحدس مغايرة شخصية لان الاختلاف الزماني ايضا يكون موجبا للاختلاف التشخصي للاعراض فان الحدس ممكن الحصول في زمان الحصول بالنظر فاتحد زمان الحصول ح لامحالة الا ان يقال الحدس وان يمكن في زمان الحصول بالنظر لكنه لايمكن مع شرط النظر وبقائه وهذا هو مراد المجيب فيكون العلم الحاصل بالحدس ح مغايرا للعلم الحاصل بالكسب مغايرة شخصية قوله قدس سره بل المحل الواحد في زمان واحد يوجب تعدد التشخصات بعتبار الجهات كالهيولى الاولى عندهم وما اورد عليه من ان القياس على الهيولى الاولى قياس مع الفارق لان للهيولى لابهامها جهات خارجية موجبة للتعينات سوى تعين الذات فتكون مختلفة بحسب التعين والتشخص فيوجب اختلاف تشخص الاعراض بخلاف النفس الناطقة فانها متحصلة ومتعينة لا ابهام فيها اصلا فاختلافها بحسب الجهات لايكفي في تعدد التشخصات لان الجهات فيه لايوجب اختلاف التشخصات انتهى ففيه ان ابهام الهيولى بالمعنى الذي يوجب اقتران الجهات الخارجية لها لتشخص الاعراض دون النفس الناطقة ليس بمتبين ولا مبين وواحد من الامرين نقض تفصيلي على الشق الثاني من الاستدلال تقريره ان الاستدلال انما يتم لو كان الكسب والحدس داخلين في حقيقة العلم مع انه ليس كك اذ هما معدان لها فلا امتناع في حصول علم تارة بالحدس وتارة بالكسب ولعل قول المحشي فتامل اشارة الى هذه الايرادات قال الشارح فالامر عليه هين بحيث لايرد عليه الايراد المذكور في الشرح كما يرد على التعريف الاول للنظري قوله لان منشا النظرية والبداهة آه مقصد المحشي منه دفع ما توهم السيد ابو الفتح من كلام الش انه جعل مناط الفرق بين التعريفين باهوية الثاني دون الاول ووقوع لفظ التوقف في التعريف الاول ولفظ

الاحتياج في الثاني حتى اعترض عليه بانه لافرق بين الاحتياج والتوقف لكونهما بمعنى واحد فاحتياج الفاقد حين هو فاقد في تحصيل المطالب النظرية غير خفي كتوقفه عليه وتوقفه عليه بشرط كونه فاقدا ظ كاحتياجه اليه فالفرق تحكم انتهى بانا لانم ان الش جعل مناط الفرق باهوية الثاني دون الاول ما ذكرتموه حتى يتوجه عليه اعتراض التحكم بل انما جعل مناطه وقوع لفظ التحصيل في الثاني والحصول في الاول فالحاصل ان الحصول من صفات العلم لايختلف في نفسه بان يتوقف تارة على النظر وتارة لا لانه لايخلو اما ان يتوقف على النظر فيكون نظريا او لايتوقف عليه فيكون بديهيا فيكون المتبادر من التعريف الاول ح ما يتوقف نفس حصوله اي علمه على النظر او لايتوقف عليه فيرد عليه الايراد المذكور من انه ليس علم كك لانه يمكن حصول كل شئ سواء كان تصورا او تصديقا بالحدس فلا يتحقق العلم النظري بخلاف التحصيل فانه صفة للعالم فيختلف باختلافه قطعا فيجوز ح ان يتوقف تحصيل علم واحد على النظر وغير متوقف عليه بالنظر الى العالمين الاول بالنظر الى فاقد القوة القدسية والثاني بالنظر الى واجدها فلا يرد الايراد فان فاقد القوة القدسية حين هو فاقد يصدق عليه انه يحتاج في تحصيل المطالب الى الفكر قطعا وبالجملة ان التعريف الثاني بالقياس الى الفاقد للقوة القدسية بشرط كونه فاقدا لها لايقال ان الاهونية باعتبار اخذ التحصيل في التعريف كما يتحقق باعتبار العالمين كك يتحقق باختلاف الوقتين بعالم واحد ايض فانه يجوز ان يكون تحصيل علم واحد لشخص واحد في وقت واحد متوقفا على النظر وهذا اذا كان فاقدا للقوة القدسية وغير متوقف عليه في وقت آخر وهو وقت فيضان القوة القدسية عليه من المبدا الفياض فلم يذكر المحشي هذا الاحتمال لانا نقول عدم الذكر مم فان ذكر حال العالمين يستلزم ذكر هذا الاحتمال ايض بناء على ان اعتبار الوقتين لعالم واحد بمنزلة عالمين بحسب اختلاف حالتين هذا غاية ما يمكن ان يقال لتصحيح كلام المحشي ويرد عليه ايرادات اشار الى اثنين منها جدي واستاذ استاذي كمال المحققين قدس سره تحصيل علم واحد بالنظر وبغيره بالنظر الى العالمين غير صحيح للاختلاف باختلاف العالمين فاين التوحد ولاينفع الجواب لان الجواب على تقدير ان يكون البداهة والنظرية

صفة المعلوم الا ان يكون المراد من العلم المعلوم ثم ان تعريف النظری و البديهی علی تقدير كونهما
صفة للمعلوم صحيحة بالقياس الی الواجد و الفاقد وكذا علی تقدير كونهما صفة للعلم انتهی فقوله قدس
سره تحصيل علم واحد آه ايراد قوله قدس سره غير صحيح للاختلاف ای لاختلاف العلم باختلاف
العالمين لان العلم عرض و العرض انما يتشخص بالمحل فلو كان المحل واحدا متشخصا كان العرض ايضا
واحدا متشخصا بتشخص واحد ولو كان متعددا كان العرض ايضا كذلك متعددا و متشخصا بتشخصات
متعددة فههنا لما كان المحل ای النفس متعددا كان العلم ايضا متعددا لا واحدا حتی يصح ما قاله
المحشی من انه يجوز ان يكون تحصيل علم واحد آه قوله قدس سره و لا ينفع الجواب آه ايراد آخر
علی طريق التنزل حاصله انه علی تقدير تسليم تحصيل علم واحد جزئی للعالمين لا يندفع الايراد المذكور
لانه اذن يكون البداهة و النظرية من صفات العلم مع ان الكلام كان علی تقدير ان يكونا من
صفات المعلوم كما هو التحقيق عند المحشی قوله قدس سره الا ان يكون المراد بالعلم المعلوم مجازا كما يراد
من الخلق المخلوق و المعلوم لما لم يكن جزئيا متشخصا بتشخص واحد لم يتجه عليه ما يتجه علی تقدير الارادة
من العلم فی قوله تحصيل علم واحد معناه الحقيقی و اشار الی الثالث عمی قدوة المحققين المتاخرين من ان
التحصيل كالحصول له افراد بالنظر الی المحصلين و كما ان المتبادر من توقف الحصول علی النظر
ان لا يمكن حصول كل فرد منه بدونه فيرد النقض بالحصول لمن يمكن له القوة القدسية كذلك المتبادر من احتياج
التحصيل الی النظر ان لا يمكن فرد من التحصيل بدونه فيرد النقض بتحصيل الواجد للقوة القدسية من حيث انه اوجده و ما تخلص
من الاول تخلص به من التحصيل فكلا التعريفين علی السوية فلا وجه لاهونية الثانی دون الاول و لعل قول المحشی
فتامل اشارة الی هذه الايرادات **قال** الشارح وكان هذا المعنی هو مراد من عرفهما بالتوقف و عدمه يعنی ان من
عرف النظری بما يتوقف حصوله علی النظر و البديهی بما لا يتوقف حصوله عليه كانه اراد به ما هو معنی التعريف الثانی لما
ما يحتاج فی تحصيله الی نظر او لا يحتاج اليه ثم لما كان لا بد لهذه الارادة من التعليل علله المحشی **بقوله** و ذلك آه
حاصله انه اراد المعرف بالتعريف الاول من الحصول الواقع فيه الوجود الرابطی و هو عبارة عن وجود الشیء لغيره
بان يكون مرآة لملاحظة حال الطرفين هما ههنا العلم و العالم فيكون المراد من الحصول ح وجود العلم للعالم و اتصافه

به و هو ملازم للتحصيل قطعا فبهذه الملازمة اراد المعرف بالتعريف الاول من تعريفه معنی التعريف الثانی **قوله**
و يؤيده ای يؤيد كون مراد المعرف بالتعريف الاول من الحصول الوجود الرابطی تصريح الشيخ و غيره من ان
وجود العرض و حصوله هو بعينه وجوده لموضوعه فانه لا شك ان العلم عرض فحصوله لا يكون الا بوجوده لموضوعه
الذی هو العالم و من البين ان هذا الوجود هو الوجود الرابطی فلا بد ان يكون المراد من الحصول ح الوجود الرابطی
لا يقال انه كيف يمكن ان يكون وجود العرض بعينه وجوده لموضوعه فان الوجود بمعنی المصدر تعدده و توحده
لا يكون الا بتعدد المنسوب اليه و توحده و لما كان المنسوب اليه ههنا شيئين اسم الموضوع و العرض كيف يكون وجود
احدهما عين الوجود للآخر لانا نقول ان حكم العينية ليس علی سبيل الحقيقة بل علی سبيل المتابعة من جهة ان الاعراض لما
لم يكن وجودها الا ان يكون تابعا للوجود بمحالها فيل ان وجودها عين وجودها ثم بقی آه كلمات شريفة لم نذكرها
رو ما للاختصار **قال** الشارح و من هذا البحث ای بحديث وجدان القوة القدسية و فقدانها يعلم ان النظر
و البداهة تختلفان باختلاف الاشخاص و الاوقات سواء كانتا من صفات العلم او المعلوم اما علی الاول فبانه ربما
يكون حصول معلوم لشخص غير متوقف علی النظر كصاحب القوة القدسية فيكون بديهيا بالنسبة اليه و متوقفا عليه بالنظر الی
شخص آخر كفاقد القوة القدسية فيكون نظريا بالنسبة اليه و ايضا ربما يكون حصول معلوم فی وقت لشخص متوقفا علی
النظر و هو وقت فقدان القوة القدسية فيكون نظريا بالقياس اليه فی وقت آخر و هو وقت فيضان القوة
القدسية من المبدأ الفياض يكون حصوله لذلك الشخص غير متوقف علی النظر فيكون بديهيا بالنظر اليه و اما علی الثانی
فبان العلم المتعلق بمعلوم واحد قد يكون متوقفا علی النظر بالنظر الی شخص و هو مما كان فاقدا للقوة القدسية
فيكون نظريا بالقياس اليه و غير متوقف عليه بالنظر الی شخص آخر و هو علی تقدير كونه صاحب القوة القدسية و ايضا ربما
يكون علم لمعلوم بالنظر الی شخص واحد فی وقت معين و هو وقت فقدان القوة القدسية متوقفا علی النظر
فيكون نظريا بالنظر اليه و غير متوقف عليه بالنظر الی ذلك الشخص فی وقت آخر و هو وقت فيضان القوة
القدسية عليه من المبدأ الفياض فيكون بديهيا باعتباره ثم لما لم يكن هذا الكلام تاما كما لا يخفی
علی المتذكر لما اسلفناه اشار الشارح اليه بقوله فتامل **قال** الشارح و لما كان معرفة القسم الثانی
ای النظری بل القسمين و هما الضروری و النظری **قوله** و جه ان النظر معتبر اه بيانه موقوف

على بيان معنى العنوان والمفهوم فاستمع ان العنوان عبارة عما يعبر به عن الشئ والمفهوم ما يفهم من
الشئ وهما قد يكونان متغايرين كالانسان اذا عبر بالكاتب فان الكاتب عنوان للانسان لكن
البتة وليس بمفهوم له فانه من البين انه لا يفهم من الانسان الكاتب لانه لا يصدق الا عليه دون غيره
وقد يكونان متحدين كالانسان اذا عبرناه بالحيوان الناطق فانه من البين انه عنوان له
ومفهوم له ايض اذا عرفت هذا فاعلم ان عنوان القسم الثاني لما كان مفهوم النظر الماخوذ مع
النسبة ومفهومه الاصطلاحي ما يتوقف على النظر يكون النظر معتبرا فيه وجودا في العنوان والمفهوم
كليهما بخلاف الاول فان عنوانه لما كان الضروري ومفهومه الاصطلاحي ما لا يتوقف على النظر
يكون النظر خارجا عن عنوانه وداخلا في مفهومه عدما وبما وعيت من تقرير كلام المحشي ظهر لك
ان قول المحشي هذا اشارة الى ان بل في قول الشارح بل القسمين للترقي من الظاهر الى الخفي فان جزئية النظر
للقسم الثاني ظاهر فانها بالنظر الى العنوان والمفهوم كليهما دون القسم الاول فانها بحسب المفهوم
فقط دون العنوان ثم اعلم ان اعتبار النظر عدما في مفهوم الضروري انما هو لو قيل ان بين
النظري والضروري تقابل العدم والملكة دون ما اذا قيل ان بينهما تقابل التضاد **قوله**
وخروجه عنهما آه دفع دخل مقدر تقرير الدخل انهم قائلون بان النظر يكون خارجا عن الضروري
والنظري اما عن الاول فبان المعتبر فيه عدم النظر لا النظر واما عن الثاني فبان النظر معد
للنظري والمعد يكون خارجا عن المعلول فيكون النظر خارجا عنه ايضا البتة فكيف يصح الحكم
بدخول النظر فيهما فان الخروج ينافي الدخول وتقرير الدفع ان مرادهم من خروج النظر عن النظر
والضروري الخروج عن حقيقتهما ومن الدخول الدخول في مفهوميهما ولا تنافي بينهما فان المفهوم
والحقيقة لا يجب ان يكونا متحدين حتى يلزم من كون الشئ جزءا لاحدهما كونه جزءا للآخر اذ مفهوم
الشئ قد يكون عرضيا له بخلاف الحقيقة فانه يكون ذاتيا له اذ هي عبارة عما يكون الشئ به هو هو
الا ترى ان حقيقة الاعمى حالة بسيطة ومفهومه عدم البصر وهو خارج عنه عارض له فلا شناعة
اذن في ان يكون الشئ جزءا لمفهوم الشئ ولا يكون جزءا لحقيقته **قوله** التوجه نحو المجهول هذا التوجه

لا بد ان يكون مسبوقا بتصوره بوجه ما والا يلزم طلب المجهول المطلق قال المحشي في الحاشية المنهية
التوجه الاول قبل الحركة الاولى والثاني قبل الثانية انتهى حاصله ان التوجه الاول اي التوجه
نحو المجهول قبل الحركة الاولى التي سيبينها المحشي وهي الحركة من المطالب الى المبادي فانه من
البين انه ما لم يتوجه الذهن الى المجهول الذي هو المطلوب لا ينتقل منه الذهن الى المبادي والتوجه
الثاني الذي هو عبارة عن التوجه نحو المعلوم المخزون الذي هو المبادي قبل الحركة الثانية
التي سيبينها المحشي ايض وهي الحركة من المبادي الى المطالب فانه من المعلوم انه ما لم يتوجه الذهن
الى المبادي المعلومات لا ينتقل منها الى المطالب ثم لما كان لسائل ان يسأل ان المطلوب حين
التوجه اليه مفقود يحصل بالحركة الفكرية فكيف يمكن التوجه اليه اذ لا بد له من كون المتوجه اليه موجودا
اشار المحشي الى دفعه بقوله كما ان المتوجه اليه حين التوجه الحسي آه حاصله انا لا نم انه لا بد للتوجه
ان يكون المتوجه اليه موجودا حين التوجه الا ترى ان مط الحركة الاينية التي هي عبارة عن
انتقال الجسم من الاين الى الاين الذي هو عبارة عن حالة تحصل للشئ بسبب وجوده في
المكان الذي هو عبارة عند المشائين عن السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم
المحوي انما هو الاين المخصوص الذي هو يكون عند وصول الجسم المتحرك الى المنتهى ولا شك انه
معدوم لانعدام ما يحصل به الى السطح فان حصوله انما يكون بخرق المتحرك ما قدامه فحصول هذا الاين
انما يكون اذا خرق المتحرك جميع ما قدامه الى المنتهى والحال انه لم يخرقه الى حين انقطاع الحركة مع
كونه متوجها اليه **قوله** والثاني الملاحظة وهي التوجه نحو المعلوم المخزون آه معلوماتنا على ثلثة
انحاء احدها الجزئيات المحسوسة بالحواس الظ ويدركها النفس باعانة الحس المشترك الذي هو
عبارة عن قوة مودعة في مقدم التجويف الاول من التجاويف الثلثة التي في الدماغ وثانيها
الجزئيات الموجودة في المحسوسات ولا يدركها الحواس الظ بل تدركها النفس باستعانة
الوهم الذي هو عبارة عن قوة مودعة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ وثالثها الكليات
وتدركها النفس الناطقة بلا اعانة شئ من الحواس ثم لما كان قد يطرد على كل مدركة من المدركات

قلت المذكورة الغفلة عن المدرك بالفتح تارة بحيث اذا التفت اليه تدركه بمجرد الالتفات
وتحكم عليه بان هذا المدرك هو الذي كان مدركا سابقا وتارة بحيث اذا لم تدركه بمجرد الالتفات
بل تحتاج الى كسب جديد فلا تحكم عليه بان هذا المدرك هو الذي كان مدركا سابقا لابد من
القول بان المدرك بالفتح فی الحالة الاولی التی هی المسماة بالذهول عندهم محفوظ ومخزون
فی موضع یکون له مناسبة بالمدرك بالكسر فیدركه بمجرد الالتفات بان یاخذه من ذلك
الموضع متی شاء دون الحالة الثانیة التی هی المسماة عندهم بالنسیان ولذا یحتاج فی هذه
الحالة فی الادراك الی كسب جدید والا فما الوجه فی ان المدرك بالكسر یدرك المدرك بالفتح
تارة بمجرد الالتفات وتارة یحتاج الی كسب جدید وهذا الموضع هی التی یعبرونه بالخزانة
ولذا یقو ان الذهول عبارة عن زوال الصورة عن القوة المدركة فقط والنسیان عن
زوالها عن القوة المدركة والخزانة كلیهما ولعلك قد علمت بما وعیت ان منشأ الاخذ من
الخزانة انما هی المناسبة بینها وبین المدرك بالكسر فلا یتوهم ان الخزانة فی حالة النسیان
باقیة ایض فلابد ان لا یحتاج فی هذه الحالة ایض الی كسب جدید لان بقاء نفس الخزانة لا یغنی
للاخذ بمجرد الالتفات بل لابد من المناسبة بینهما وهی لما زالت فی هذه الحالة یحتاج المدرك
بالكسر فی الادراك الی كسب جدید ولم یدركه بمجرد الالتفات ثم اختلفوا فقال بعضهم
ومنهم الشه والمحشی ان الخزانة خزانة للمعلومات فخزانة الجزئیات المحسوسة بالحواس الظ
التی عبر عنها المحشی بقوله المحسوسات الخیال وهو عبارة عن قوة مودعة فی آخر التجویف
الاول من الدماغ وخزانة الجزئیات التی لا یدركها الحواس الظ وهی التی عبر عنها المحشی
بقوله الموهومات الحافظة وهی قوة مودعة فی اول التجویف الآخر فان قلت من این
یعلم تعین المحال المذكورة للقوی المذكورة قلت لما یعرض الاختلال فی الادراك والحفظ
للقوی المذكورة حین عروض الآفة علی هذه المح علم منه ان هذه المح مح لهذه القوی ولا
یمكن ان یختزن الجزئیات المذكورة فی العقول لانه لابد فی الحال والمحل من المناسبة

وهی مفقودة ههنا اذ تلك الجزئیات مادیة والعقول مجردة فكیف تحل فیها وترتسم وتختزن
فیها ح وخزانة الكلیات التی عبر عنها المحشی **بقوله** المعقولات اذ هی عبارة عن الصور
التی تحصل فی العقل ای النفس الناطقة ومن المتقرر عندهم انه لا یحصل فیها الا صور الكلیات
فلا تكون معقولات ح الا الكلیات العقل الفعال لا القوة المادیة والا یلزم حلول المجردات
ای الكلیات فیها والا لم تكن خزانة لها فیلزم حلول المجرد فی المادی وقال بعضهم انها خزانة
للعلوم وهذا ما علیه المشاؤن واما الاشراقیون فلما قالوا ان علم العقول علم حضوری لا كان
ان یكون العقول خزانة لها والا تكون حالة فیها فیكون علمها بها علما حصولیا وهف فلابد
للمعقولات من الخزانة ولا یصلح لها ح الا النفوس الفلكیة المجردة قالوا انها خزانة لها ولما
انكروا جمیع القوی الا القوة الوهمیة والمتصرفة قالوا ان خزانة المحسوسات هی النفوس المنطبعة
الفلكیة لانها لابد لها من الخزانة ولا یصلح لها ح الاهی وقد بقی خبایا فی زوایا المقام **قوله**
وه اشكال قوی وهو ان النسیان اه اعلم انه یرد علی كون العقل الفعال خزانة للمعقولات
اشكالات منها ما درده المحشی بقوله هذا حاصله انه لو كان العقل الفعال خزانة للمعقولات یلزم ارتسام
الكواذب فیه حین طریان النسیان والذهول علیها فانهما یعرضان لها ایض كما یعرضان للمعقولات
الصادقة مع انه قد تقرر عندهم ان العقل الفعال لا یكون محلا لارتسام الكواذب ووجه الملازمة
اما فی النسیان الذی هو عبارة عن زوال الصورة عن القوة المدركة والخزانة معا فبان المراد
عن زوال الصورة عنهما لیس مطلق الزوال والا یصح اطلاق النسیان علی الشئ قبل ان نعلمه
لانه زائل عنهما مع انه لیس كك بل الزوال الخاص ای الزوال بعد الوجود فلا بد من ارتسام
الصورة فی الخزانة اولا فتزول عنها بعده اذ الزوال الحادث للشئ عن الشئ لا یكون الا بعد ارتسامه
فیه اما فی الذهول الذی هو عبارة عن زوال الصورة عن القوة المدركة فقط فبانه من البین ان
هذا الزوال لا یتصور الا بعد ارتسام الصورة فی الخزانة التی هی العقل وبقاؤها فیها والا لم یصح تخصیص
زوال الصورة بالقوة المدركة لا یقو لا حاجة فی بیان الاشكال الی حدیث طریان الذهول والنسیان

فانه لما ثبت عندهم ان العقل الفعال خزانة لجميع معقولات النفس الناطقة سواء كانت صادقة او كاذبة
يتوجه عليه الاشكال بارتسام الكواذب فيه سواء اعتبر طريان الذهول والنسيان عليها اولا الآن انا نقول
لما كان اثبات كون العقل الفعال خزانة للمعقولات انما هو من جهة طريان الذهول والنسيان
مست الحاجة الى ذكر هذا الحديث ومنها انه يلزم على تقدير طريان الذهول على بعض المعقولات بالنسبة
الى شخص ونسيانه بالنسبة الى شخص آخر ان يكون العقل الفعال محلا لاجتماع النقيضين وهو حصول صورته
وزواله ومنها ما اشار اليه جدي واستاذ استاذي في حاشيته وسننقلها ان شاء الله تعالى حاصله انه يلزم ان يكون
العقل الفعال محلا للتغير والزوال على تقدير طريان النسيان عليه اذ هو عبارة عن زوال الصورة عن المدركة والخزانة
معاً ومنه يلزم محذور آخر وهو حدوث الجهل فيه ويمكن الجواب عن الاشكالات الاخيرة بان معنى زوال الصورة عن
الخزانة المعتبر في النسيان زوال المناسبة التي بها يأخذ النفس الصورة منها دون زوال نفس الصورة حتى يلزم
منه على تقدير طريان الذهول والنسيان على بعض المعقولات بالنظر الى شخصين اجتماع النقيضين في العقل الفعال
وعلى تقدير طريان النسيان فقط كونه محلا للتغير والزوال وحدوث الجهل فيه **قوله** واجاب عنه المحشي الى الشرح
بان شان العقل الفعال آه حاصل الجواب انا لا نم انه قد تقرر عندهم ان العقل الفعال لا يكون محلا لارتسام الكواذب اصلا
ومطلقا حتى يتم بها الاشكال فان العقل الفعال يرتسم فيه صور الكواذب والصوادق كلتيهما لكن الاول على طريق الحفظ
والتصور والثاني على طريق التصديق **قوله** ولا يخفى ان هذا الكلام مع ابتنائه آه هذا القول مشتمل على ثلث ايرادات
على جواب الشارح المحقق اشار المحشي الى اولها بقوله مع ابتنائه حاصله ان جواب الشارح مبني على كون علم العقل الفعال
الذي هو علم قديم تصورا وتصديقا مع ان هذا خلاف ما ثبت عند الجمهور فانهم قد ذهبوا الى ان التصور والتصديق لا يكونان
الا في العلم الحصولي الحادث دون القديم وابتناء الكلام على خلاف الجمهور ليس من دأب المحصلين
والى ثانيها بقوله ولزوم عدم المطابقة آه حاصله انه يلزم على هذا الجواب عدم المطابقة بين الخزانة
وذي الخزانة فان ارتسام صور الكواذب في النفس الناطقة التي هي ذات الخزانة انما هو
من جهة تصديقها لها وفي العقل الفعال الذي هو خزانة لها من جهة تصوره اياها مع انه قد تقرر
عندهم انه لا بد ان يكون بين الخزانة وذيها مطابقة والى ثالثها بقوله لا يتم لان الاشكال آه

حاصله ان الاشكال انما هو على تقدير طريان الذهول والنسيان على تصديق النفس الناطقة للكواذب
من حيث هو تصديق فلا بد من ارتسامها في العقل الفعال الذي هو خزانة لها من جهة تصديقه
لها فالاشكال باق بحاله ولا يتوهم ان مآل هذا الايراد والايراد الثاني واحد لان المقصود من هذا
الايراد اثبات اختزان العقل الفعال لتصديق كواذب المعقولات التي للنفس الناطقة مع قطع
النظر عن المطابقة وعدمها بين الخزانة وما هي خزانة له بخلاف الايراد الثاني فان المقصود منه
الانتقاض على ما يقولونه من انه لا بد ان يكون بين الخزانة وما هي خزانة له مطابقة مع قطع النظر
عن كون العقل الفعال خزانة بالنسبة الى تصديق الكواذب بانه على هذا الجواب يلزم عدم المطابقة
بينهما قال جدي واستاذ استاذي كمال المحققين قدس سره ذيل قول المحشي ولا يخفى آه على
جواب المحشي بقوله ما سنح لي اتم واوثق لكن جواب العلامة الدواني ايضا يحتمل التمام فان مقصوده
بقوله في اختزان الكواذب آه الاختزان والحفظ للصورة الاذعانية للكواذب الموجودة
فينا لا حفظ ذات القضايا الكاذبة حتى يلزم عدم المطابقة وعدم تمام الجواب على ما اورده
المحشي الايرادين الاخيرين فان العقل الفعال يحفظ الصورة الاذعانية التي للكواذب فينا
بمعنى ان الاذعان الموجود فينا حاصل صورته في العقل الفعال فتلويحه ان العقل الفعال عالم
بحصول الاذعان فينا ومحل لارتسام صورة ذلك الاذعان فاذا طرء الذهول فقد عدم
الصورة عنا ويبقى صورة ذلك الاذعان الذي كان فينا الموجودة بالفعل موجودا كما
كان وهذا الطريق يجوز وقوع الذهول والنسيان في التصديقات الكاذبة من حيث هي
كك ويثبت المطابقة بين الخزانة وما هي خزانة له فان الصورة الاذعانية للكواذب الموجودة
فينا مثلها بعينها موجودة في العقل الفعال وليس بلازم وجود تلك الصورة بتشخصها بعينها فان ذلك يستحيل لاستحالة
قيام عرض واحد بمحلين بل يكفي وجود مثله وهكذا في كل خزانة فان صور المحسوسات والموهومات الحاصلة اولا
ليست بعينها موجودة في الخيال والحافظة بل هي معدات لصور اخرى مثلها كما تقرر في موضعه
واما الاشكال الاول اعني لزوم مخالفة الجمهور فمشترك على الشارح والمحشي لما انه ايضا جعل العقل الفعال

خزانة لصوادق من التصديقات واما الاشكال الوارد على طريان النسيان من لزوم كون
العقل الفعال محلا للتغير فهو ايضا مشترك لان ذلك بناء على معنى النسيان وجعل العقل
الفعال خزانة لها اما مطلقا او للصوادق فحسب انتهى **قوله** قدس سره لعل جواب المحشي بقوله
ما سنح لي اتم وادق وسيجئ منا انه غير تام **قوله** قدس سره لكن جواب العلامة الدواني ايضا
يحتمل التمام فان مقصوده آه فحاصل الجواب للايراد الثاني اي لزوم عدم المطابقة بين الخزانة
وبين ما هي خزانة له انه ان اريد بالمطابقة ارتسام الصورة الشخصية الواحدة فيهما فغير مسلم لاستحالة
قيام عرض واحد شخصي بمحلين وان اريد بها ارتسام طبيعة الصورة فمسلم لكن لا نم انتفائه فيما
نحن فيه لان طبيعة الصورة الاذعانية للكواذب الموجودة في النفس الناطقة على سبيل التصديق
موجودة في العقل الفعال على سبيل التصور وللايراد الثالث وهو الذي اشار اليه المحشي
بقوله لان الاشكال آه ان طريان الذهول على التصديقات الكاذبة للنفس الناطقة من
حيث انها مصدقة لها لا يوجب الا ارتسام انفسها وطبائعها من حيث هي هي في الخزانة
التي هي العقل الفعال لا انفسها مع العوارض المشخصة كما عرفت حتى يجب ارتسامها في العقل
الفعال من جهة تصديقه بها بناء على ان حيثية التصديق من جملة المشخصات ايضا ثم ينبغي ان يعلم ان
توجيه المحقق لكلام الشارح وان يدفع الايرادين الاخيرين للمحشي على جوابه لكنه توجيه بما لا يرضى به
قائله فان الشارح قد صرح في الحاشية القديمة الخزانة انما تحفظ المعاني التي يتعلق بها التصديق
فهذا القول تصريح في ان مراده بالكواذب هي القضايا الكاذبة لا الصورة الاذعانية التصديقية
قوله قدس سره واما الاشكال الاول اعني لزوم مخالفة الجمهور فمشترك على الشارح والمحشي آه
ايراد على طريق التنزل فحاصل الكلام انه لا شناعة في مخالفة الجمهور اذا كانوا على غير الحق ودونك
اذ الحق ان الحصولي القديم ايضا ينقسم الى التصور والتصديق ولئن تنزلنا عنه فمخالفة الجمهور مشترك
بين جواب الشارح والمحشي فان المحشي ايضا جعل العقل الفعال خزانة للتصديقات الصادقة
قوله وما سنح لي آه لجواب الاشكال هو ان الكواذب آه حاصله منع ان العقل

الفعال خزانة للتصديقات الكاذبة ليلزم من طريان الذهول والنسيان عليها ارتسامها
في العقل الفعال من جهة كونه خزانة لها فان مدرك المدركات التصديقية سواء كانت صادقة
او كاذبة وان لم يكن الا العقل اي النفس الناطقة لكن في ادراكه للكواذب يكون للوهم
ايضا دخل دون الصوادق بناء على ما قد تقرر عندهم من ان الغلط والكذب لا يعرض للنفس
المجردة بدون معارضة الوهم اياها وحكمه خلاف حكمها فلا يمكن عليه لكواذب المعقولات الا
ان يكون مشوبا بالوهم ومخلوطا معه فيكون تلك المعقولات من الوهميات فلا ترتسم الا فيما
هو خزانة للوهميات وهي الحافظة دون العقل الفعال ولا يخفى ما فيه فان الحافظة لما كانت قوة
مادية جسمانية فلا يرتسم فيها الا الجزئيات دون الكليات بناء على ما تقرر عندهم من ان الكليات
لا ترتسم الا في المجرد دون المادي فلا يتم الجواب اذن الا في المعقولات الجزئية الكاذبة
دون الكليات على انا نقول لو كانت الحافظة خزانة الكواذب يرد عليه مثل ما اورده المحشي
من الايرادين الاخيرين على جواب الشارح بانه قد ثبت عندهم ان الادراك ليس من خواص
الحافظة فلا تصدق الحافظة للكواذب التي تصدق بها النفس الناطقة فيفوت المطابقة
بين الخزانة وما هي خزانة له وايضا ان الكلام في العلم التصديقي فلو كانت الحافظة خزانة
لكواذب المعقولات لزم ان تكون مصدقة لها وهذا كما ترى ولعل قول المحشي فتامل اشارة
الى هذه الايرادات **قوله** الملتفت اليه الصورة الحاصلة آه ولما فهم الفاضل اليزدي من
قول الشارح وربما تتخلف الملاحظة عن حصول الصورة اه ان بين حصول الصورة والملاحظة
عموما وخصوصا مطلقا بحسب التحقق حيث قال في حاشيته ذيل هذا القول من الشارح بهذه العبارة
فيكون حصول الصورة اعم تحققا من الملاحظة حيث لا يمكن تخلف الحصول عنها لامتناع توجه النفس
نحو المجهول المطلق ويمكن العكس كما في معاني الحروف ونظائرها مما يجعل آلة لملاحظة الغير فان
الآلة حاصلة في الذهن حقيقة وليست ملحوظة الا تبعا وبالعرض لا قصدا وبالذات انتهى وتقرير الرد
انا لا نم ان بين حصول الصورة والملاحظة عموما وخصوصا مطلقا بل من وجه لتحقق مادتي الافتراق

ومادة واحدة للاجتماع اما الاول ففی علم الشئ بالوجه فان الملتفت الیه والصورة الحاصلة فیه
مختلفان بالذات ای بحسب الحقیقة ومتحدان بالعرض بناء علی ان الوجه فی هذا العلم عرض من عوارض
ذی الوجه والعرض یکون مختلفا بالمهیة مع المعروض ومتحدا معه بالعرض ولما کان هذا الوجه
مرأة وآلة لتعرف المعروض فیجب ان یحصل الوجه اولا ولا یلتفت وینتقل منه الی ذی الوجه
فیکون الملتفت الیه الذی هو ح ذو الوجه المعروض متغایرا بالمهیة للحاصل فی الذهن بالذات
الذی هو الوجه العرضی ومتحدا معه بالعرض فلا یجتمع الملاحظة وحصول الصورة حقیقة
وبالذات فی هذا العلم بالنظر الی شئ واحد بل تخلف الاولی عن الثانی بالقیاس الی الوجه
فان الوجه حاصل فی النفس الناطقة من غیر ان یلاحظ ویلتفت الیه بالذات لان حال الالتفات
الکذائی لیس الا الی ذی الوجه وتخلف الثانی عن الاولی بالقیاس الی ذی الوجه فان ذا الوجه
یکون ملتفتا الیه بالذات ولا یکون حاصلا فی النفس کذلک لانه لما کان حصوله من جهة الوجه
لا بد ان یحصل بعد حصول الوجه فیکون حصوله ثانیا وبالعرض بواسطة الوجه ۱۲ القول بان
معنی کون ذی الوجه ملتفتا الیه بالذات ان الوجه ملتفت الیه من حیث اتحاده مع ذی الوجه مع
کونه مخالفا لما یفهم من کلماتهم مصادم للضرورة واما الثانی ففی غیر علم الشئ بالوجه وهو العلم بالکنه
والعلم بکنه الشئ والعلم بوجه الشئ فان فی کل من هذه الثلث لا یکون الشئ الذی یلتفت الیه
مغایرا للصورة التی بها یعلم ذلک الشئ بل یتحد معه بالذات فیکون فی تلک الشئ ملتفتا الیه وحاصلا
بالذات فی الحاشیة النهیة قد سبق ان التصور علی انحاء تصور الشئ بالکنه والثانی تصور الشئ
بالوجه والثالث تصور کنه الشئ والرابع تصور وجه الشئ فالملتفت الیه والصورة الحاصلة
فی الاول مجتمعان حقیقة ومتفرقان اعتبارا وفی الثانی بالعکس وفی الثالث والرابع مجتمعان
لیسا متفرقین لا حقیقة ولا اعتبارا انتهی فمراد المحشی من العکس فی قوله وفی غیره بالعکس مطلق الخلاف
لا ما هو المتبادر منه فی بادی الرای من کون الخلاف فی الامرین لظهور ان لیس کذلک
فی العلمین الاخیرین فان قلت ان ما حکم به المحشی آه من تغایر الملتفت الیه والصورة الحاصلة

بالذات واتحادهما بالاعتبار فی علم الشئ بالوجه ینافی ما یحکم فی بحث التصدیقات من ان بینهما
اتحادا بالذات وتغایرا بالاعتبار حیث قد قرر فی ذلک البحث الوجه فی علم الشئ بالوجه مرأة لذی
الوجه والمرأة من حیث انه مرأة له لا یمکن ان یحکم علیها فالمرأة هی نفس الطبیعة والمرئی هی
الطبیعة من حیث ان الافراد متحدة معها لا الافراد من حیث انها افراد بخصوصها فالمرأة
والمرئی فی الحقیقة آه متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار قلت لا منافاة بین الحکمین لتغایر محلیهما
فان محل ما حکم به آه انما هو اذا نسب الوجه العرضی الی معروضه وما حکم به هناک انما هو اذا نسب الوجه الی افراده و
انت خبیر بما فی الرد من انه یجب ان یکون ذو الوجه حاصلا فی الذهن بالذات والا لانه لا بد فی الکسب من الحرکة
الاولی وهی الحرکة من المطالب الی المبادی فلو لم یکن لذی الوجه الذی هو المط حصول بالذات
قبل الکسب کیف ینتقل منه الی المبادی والیه اشار الفاضل الیزدی بقوله لامتناع آه فلم یتحقق ح مادة
الافتراق للالتفات والحصول بل مادة واحدة وهی انه قد یوجد الحصول بدون الالتفات
فلا یکون النسبة بینهما الا نسبة العموم والخصوص مطلقا لا العموم والخصوص من وجه وما قیل ان
المحشی اشار بهذا القول الی دفع اعتراض یرد علی قول الش کما فی معانی الحروف الواقع فی قوله
وربما تخلف الملاحظة آه الذی حاصله ان صورة الشئ آلة لملاحظة ذلک الشئ وهو قد یکون
آلة لملاحظة غیر ذلک الشئ فح تخلف الملاحظة عن تلک الشئ مع وجود صورته کما فی المعانی
الحرفیة فان صورتها آلة لملاحظة الطرفین دون تلک المعانی فانها غیر مستقلة ولا یلتفت
الیها مبنی ان عدم استقلال المعانی الحرفیة لا ینافی ملاحظتها بالنسبة الی تصورها فانها
وان کانت غیر مقصودة بالقیاس الی المحکوم علیه وبه ولکن هذا لا یقتضی ان لا تکون مقصودة
ولا ملحوظة بالنسبة الی نفس تصورها والکلام فیه تصرف قوله عن النظ فحاصله ان للشئ ملاحظة
وصورة وقد تخلف الملاحظة عن حصول الصورة کما فی علم الشئ بالوجه فان الوجه صورة لنفسه
وصورة لذی الوجه ولا شک ان الملاحظة بالقیاس الی ذی الوجه دون الوجه والوجه للشئ
آلة لملاحظة ذی الوجه الذی هو غیر الشئ الذی هو الوجه کما ان معانی الحروف بنفسها

لا بصوبها آلة لملاحظة الطرفين لا الملاحظة نفسها فعلى هذا قول المحقق كما في المعاني الحرفية
تشبيه بالنظر الى الآلية لملاحظة غير ذلك الشئ لا انه مثال له كما توهم لان النسبة بين الملاحظة
وحصول الصورة عموم وخصوص من وجه تحققا ففيه ان هذا قول بما لا يرضى به المحشي فانه ذهب الى ان
قول الشارح كما في معاني الحروف مثال لقوله وربما تخلف آه حيث قال ذيل قول الشارح كما في
معاني الحروف وغيرها الملاحظة تتخلف عن حصول الصورة في معاني الحروف وغيرها الا ان يقال
ان آه لنسخة اخرى من الحاشية وهي انه لم يقع منه ذيل قول الشارح كما في معاني الحروف وغيرها الا قوله كما في النسبة
التامة الخبرية آه دون قوله الملاحظة تتخلف آه وبنى ذلك القائل كلامه عليها لكن بعد لا يخلو عن
دغدغة فانه لا حاجة لصرف قول الشارح عن الظاهر الدال على ان قوله كما في معاني الحروف وغيرها
مثال لقوله وربما تتخلف آه الا لدفع الايراد الذي اورده ذلك القائل مع انه يندفع بدونه فاي
ما يحتاج الى العدول عن الظاهر وبيان الاندفاع ان ليس مراد الشارح من حصول صورة الشئ ما يؤخذ
منه على ان يكون مرءاة له كما فهمه المعترض حتى يتوجه اعتراضه عليه بانه لا يصح تمثيل تخلف الملاحظة
عن حصول الصورة بالمعاني الحرفية فان عدم استقلالها لا ينافي ملاحظتها بالنسبة الى تصوراتها
فيجوز ان تكون ملحوظة وملتفتة اليها بالذات بالنسبة الى الصورة التي حصلت لها على ان تكون
مرءاة لها بل المراد منها اعم منه سواء كان مرءاة ام لا فيصح التمثيل بالمعاني الحرفية فانها في مرتبة العلم
بكنه الشئ تكون حاصلة بالذات وغير مقصودة وملتفتة اليها كك لانها لا يلتفت اليها
الا بملاحظة الطرفين وان كانت في مرتبة العلم بالكنه والوجه على خلاف ذلك لانها تكون
مرئية والكنه والوجه مرءاة والمرئي يكون غير حاصل بالذات وملتفتا اليه كك والمرءاة على عكس
ذلك واما العلم بوجه الشئ فهو في الحقيقة اما داخل في العلم بكنه الشئ او العلم بالوجه فحاله كحالهما
ومن آه ظهر لك فائدة جليلة هي ان المعاني الحرفية في مرتبة العلم بكنه الشئ لا تكون محكوما
عليها وبها وفي مرتبة العلم بالكنه والوجه تصلح لهما لان كون الشئ محكوما عليه وبه من خواص كونه مستقلا والاستقلال يقتضي
الالتفات بالذات وهو ليس للمعاني الحرفية الا في المرتبتين الاخيرتين دون الاولى فلم تكن محكوما

عليها وبها الا فيهما دونها **قوله** الملاحظة تتخلف عن حصول الصورة في معاني الحروف وغيرها يعني
في مرتبة العلم بكنه الشئ **قوله** والتوصيفية آه اعلم ان النسخ الحاشية مختلفة وقع في بعضها تلو هذا
القول هذه العبارة وحصول الصورة تتخلف عن الملاحظة في علم الشئ بالوجه نظرا الى ذي الوجه
والملاحظة تتخلف عن حصول الصورة فيه نظرا الى الوجه فبين الملاحظة وحصول الصورة
عموم وخصوص من وجه تحققا وفي اكثر النسخ لم يقع وهذا هو الصحيح لانه على الاولى يلزم التكرار الا ان
اعادة لما سبق في القول السابق اذ ليس بينهما فرق الا انه ذكر في القول السابق تخلف
الملاحظة عن حصول الصورة بالنظر الى الوجه في علم الشئ بالوجه اولا وتخلف حصول الصورة عن الملاحظة
نظرا الى ذي الوجه ثانيا وعكس الامر آه ثم وقعت ذيل العبارة المذكورة في بعض النسخ هذه العبارة
وبالجملة الاجتماع بينهما اذا كان الشئ والصورة متحدين بالذات والافتراق بينهما اذا كانا
مختلفين بالذات وفي بعض النسخ وقعت تلو قوله والتوصيفية وفي اكثر النسخ وقعت تلو قوله
السابق عموم وخصوص من وجه تحققا وعلى كل تقدير يكون حاصل هذه العبارة ان مادة اجتماع
حصول الصورة والملاحظة موضع يكون الشئ والصورة فيه متحدين بالذات اي بحسب الماهية
سواء كان مع تغاير اعتباري كما في تصور الشئ بالكنه او بدونه كما في تصور الشئ بكنهه او بوجه هذا
على حسب اي المحشي والا فتصور الشئ بوجه ليس قسما على حدة بل هو اما داخل في التصور بكنهه او
بوجهه ومادة الافتراق موضع يكونان فيه مختلفين بالذات اي بحسب الماهية كما في تصور الشئ
بالوجه **قال الشارح** اي حصل صورته في العقل آه الظاهر انه تفسير للمعقول بحيث وجه الذي
يكون مقابلا للمحسوس والمتخيل والموهوم بناء على ان النظر الذي وقع في تعريفه المعقول الذي يكون
في المعقولات الصرفة فلا يكون المراد من المعقول الا المعقول الصرف ففي هذا التفسير اشارة
الى وجه اختيار المعقول على المعلوم من التنبيه على اختصاص النظر بالكليات الحاصلة صورها في العقل
دون الجزئيات الحاصلة صورها في الآلات والغير فيه فوائد اخرى منها رعاية السجع
ومنها التنبيه على ان النظر يجري في التصور والتصديق كليهما واليه اشار بقوله تصورا كان آه بخلاف المعلوم

اذ كثيرا ما يختص بالتصديق ومنها الايماء الى ان النظر يجرى فى المفرد والمركب كليهما والية اشار
بقوله واحدا كان ذلك التصور كما فى الحد بالفصل وحده والرسم بالخاصة وحدها او اكثر
كما فى غيرهما بخلاف العلوم اذ كثيرا ما يختص بالمركب ومنها ما سيجئ بيانه فانتظره منفتشا واعلم
ان مراد الش من التصور والتص الواقعين فى قول الش المتصور والمصدق به واللام يصح
قوله تصورا كان ذلك المعقول والمجهول او تصديقا لان المعقول والمجهول متصور ومصدق
به لا التصور وتص **قوله** الاول حركة النفس فى المعقولات والفكر بهذا المعنى مع مقابله من
خواص الانسان ويعم المعنيين الاخيرين ولا يكون وجوده موجبا للنظر وعدمه للبداهة
قوله ويقابله التخييل آه اعلم انه اراد بالمقابلة ههنا مط المباينة لا المقابلة المصطلحة التى هى
عبارة عن امتناع اجتماع الشيئين فى محل واحد من جهة واحدة والا لتحقق احدى الاقسام
الاربع المشهورة لها من التضايف والتضاد والعدم والملكة والايجاب والسلب بين الفكر
والتخييل مع انه ليس كك لان كونهما وجوديين يستلزم انتفاء الاخيرين وجواز تعقل كل واحد
منهما بدون الآخر يوجب عدم التضايف وعدم تحقق شرط تضاد الحركتين وهو التعاقب
فيما فيه الحركتان ينفى التضاد لان ما فيه الحركات الفكرية المعقولات والحركات التخييلية
المحسوسات والى هذا التفصيل اشار عمى قدوة المحققين اجمالا بقوله المراد بالمقابلة ههنا مطلق
المباينة دون المقابلة المشهورة فان التضاد من شرطه التعاقب ولا يمكن آه كما لا يخفى وانما
انتفاء التضايف وتقابل العدم والملكة والايجاب والسلب فظ انتهى فلا يتوجه عليه
ما قيل من ان هذا غلط فان موضوع الفكر النفس وكذا موضوع التخييل فان النفس هى المدركة
للكليات والجزئيات فهى المنتقلة من ادراك الى ادراك وهى المنتقلة من احساس الى
احساس واما الحواس فليست الا آلة للادراك وليست مدركة ولا منتقلة من ادراك الى
ادراك آخر لانا نقول مراد المحقق من التعاقب التعاقب فيما فيه الحركة لا التعاقب فى الموضوع
قوله الثانى آه توضيحه انا اذا اردنا تحصيل مط بالمعرف او الحجة تحركت النفس وانتقلت

بالتدريج بعد تصوره بوجه ما فى الصور المخزونة لتحصله بها فما لا تراه مناسبا للمط تتركه وما تراه
مناسبا له تاخذه ليكون هو مبدء وكاسبا له ثم تحركت وانتقلت بالتدريج من الصور
المناسبة للمط بان ترتبها على نحو يحصل منه المط ومجموع الانتقالين التدريجيين او الحركتين
هو الفكر فالحركة الاولى لتحصيل ما هو بمنزلة المادة للفكر لانها لا تحصل فى هذه الحركة الا النفس المبادى
من غير الترتيب وبها لا يحصل الفكر الا بالقوة والثانية تحصيل ما هو بمنزلة الصورة لانها
تحصل ح ترتيبها الذى يوجد به الفكر بالفعل ثم ربما يقع الخطاء فى الانتقال الاول
بان يظن المبادى الغير المناسبة مناسبة للمط ويظن الكاذبة صادقة وكذا قد يقع الخطاء
فى الانتقال الثانى بان يرتب ترتيبا فاسدا غير مؤد الى المط والعاصم عن الخطاء
الاول مباحث الصناعات الخمس من البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة وعن
الثانى قوانين الصورة فالفكر بهذا المعنى يحتاج بكلا جزئيه الى المنط فقول المحشى وفى جزئيه عطف
تفسيرى لقوله فيه فى قوله يحتاج فيه فان قلت يكفى لبيان المط الذى هو احتياج الفكر بهذا
المعنى قوله يحتاج فيه فلم اقحم قوله وفى جزئيه قلت لو اكتفى على قوله يحتاج فيه ولم يقحم قوله فى
جزئيه لربما يذهب الوهم الى ان الفكر لعله يحتاج الى المنط باعتبار احد جزئيه اى الحركة الثانية
كما قد توهمه البعض من ان حاجة الفكر الى المنط ليس الا فى الانتقال الثانى اذ الخطاء انما يكون
فيه فان الكل قد يحتاج الى الشئ باعتبار احد اجزائه فلما اقحم قوله فى جزئيه زال ذلك الوهم اذ هو
دال على ان الفكر بكلا جزئيه محتاج الى المنط لا يقو فعلى هذا يكفى قوله يحتاج فى جزئيه فلم اقحم لفظ
فيه لانا نقول ان فى اقحام لفظ فيه تحصيل التعين بعد الابهام فان فى قوله الفكر الذى
يحتاج فيه الى المنط ابهام اذ احتياج الفكر يجوز ان يكون باعتبار كلا الجزئين او احدهما لان
احتياج الكل الى الشئ قد يكون باعتبار حاجة جميع الاجزاء وقد يكون باعتبار حاجة جزء واحد
اليه وفى قوله وفى جزئيه تعيين بان احتياج الفكر الى المنطق باعتبار كلا الجزئين لا باعتبار
جزء واحد فقط والتعيين بعد الابهام اوقع فى النفس **قوله** وبازائه الحدس آه ولما كان

للقابل الحدس للفكر بالمعنى الثاني باعتبار كل من جزئيه خصه بالذكر فلا يرد ان انتفاء احدى
الحركتين ايضا يقابله فما وجه التخصيص بذكر احد مقابلي الفكر دون غيره اعلم ان المحشي قد اقتفى
الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي والعلامة الرازي حيث جعل الحدس عبارة عن مجموع الانتقالين
الدفعيين فيكون ح مقابلا للفكر بالمعنى الثاني مقابلة التضاد لتحقق معناه وشرطه دون
الجمهور حيث جعلوه عبارة عن الانتقال من المبادي الى المط دفعة ومقابلا للفكر بالمعنى الثالث
بوجهين احدهما لزوم الواسطة بين النظري والضروري على طريق الجمهور فان ما لم يوجد فيه
الحركة الاولى ولم يوجد فيه الثانية لا يكون داخلا في الحدس الذي هو من اقسام الضروري لكون
الانتقال فيه من المبادي الى المط على التدريج دون الدفعة ولا في الفكر بالمعنى الثالث
الذي هو عبارة عن الحركة الاولى لفرض عدمها والقول بان هذه الصورة وان لم تدخل تحت
الحدس لكنه يجوز ان تكون داخلة تحت ضروري آخر من الاقسام الخمس الباقية فمحوكة لكما
ولقائل ان يقول انه يلزم على قائلي الفكر بالمعنى الثاني ايضا تحقق الواسطة بين الضروري
والنظري فان الذي يحصل باحدى الحركتين على رايهم لا يكون نظريا اذ هو عبارة عن مجموعهما
لا عن احدهما ولا ضروريا لعدم اندراجه تحت قسم من الاقسام الست المشهورة للبديهي الا ان يجاب
بان هذا القسم ضروري لكنهم لم يجعلوه في اعداده لكونه نادر الوقوع مشترك فانه يمكن ان
يقع بمثل هذا من جانب قائلي الفكر بالمعنى الثالث كما سيبينه المحشي وثانيهما لزوم اجتماع
الحدس الذي هو قسم من الضروري مع الفكر بالمعنى الثالث في صورة وجدت الحركة الاولى
فيها دون الثانية مع ان الضرورة لا تجامع الفكر في صورة من الصور فتأمل **قوله** الثالث
الحركة الاولى اي حركة النفس من المطالب الى المبادي **قوله** وهي بما انقطعت اي الحركة الاولى
بحيث لا تتحرك النفس بعدها حركة ثانية اي من المبادي الى المطالب وربما امتدت اي طالت
بحيث تحقق فيها الحركة الثانية ايضا فيحصل ح الحركتان **قوله** وهذا هو الفكر الذي يقابله
الضرورة آه فمناط الضرورة انتفاء الحركة الاولى اي الانتقال من المطالب الى المبادي

على التدريج فان كان معه انتفاء هذا الانتقال على سبيل الدفعة ايضا يحصل المط بلا واسطة المبادي وينتفي الحركة
الثانية فيه ايضا قطعا او وجوده فيوجد معه الانتقال من المبادي الى المطالب فان كان هذا الانتقال على
طريق الدفعة يكون حدسا او على طريق التدريج فيكون ضروريا لكنهم لم يجعلوه في اعداده لقلة وقوعه وعدم تحققه في العلوم
كما وقع في شرح الاشارات نقلا عن المعلم الاول ارسطاطاليس وان اختلج في صدرك ان المحشي لم جعل الحدس بمعنى
مجموع الانتقالين الدفعيين فيما سبق مقابلا للفكر بالمعنى الثاني مع انه مقابل له بالمعنى الثالث ايضا بناء على انه من
اقسام الضرورة التي هي مقابلة للفكر بالمعنى الثالث ومقابلية المقسم للشيء يوجب مقابلية قسمه فادفعه بانه لما كان
مقابلة الحدس بمعنى مجموع الانتقالين الدفعيين للفكر بالمعنى الثاني الذي هو عبارة عن الانتقالين التدريجيين باعتبار
كلا الانتقالين وللفكر بالمعنى الثالث باعتبار الانتقال الاول جعله مقابلا للفكر بالمعنى الثاني لكون هذه المقابلة
اتم من مقابلته بالمعنى الثالث للفكر وبالجملة ان ذكر المحشي فيما سبق من مقابلة الحدس بالمعنى المذكور للفكر بالمعنى الثاني
ليس للحصر بان مقابليته للفكر بالمعنى الثاني دون الثالث بل باعتبار كون مقابليته للفكر بالمعنى الثاني اتم مما هي بالنسبة
الى المعنى الثالث للفكر **قوله** وقد اصطلح المتاخرون آه حاصله ان المتاخرين اصطلحوا على ان الفكر عبارة عما هو لازم
للحركة الثانية وهو الترتيب بناء على ان الغرض من الفكر تحصيل المط وهو لا يمكن الا بترتيب المبادي المناسبة له
لينتقل منها اليه فيفسروه بترتيب امور حاصلة يتوصل بها الى تحصيل غير حاصل لا يتوهم ان الترتيب مصدر ومن البين انه
ليس لازما للحركة الثانية لان المراد من الترتيب آه الهيئة الحاصلة منه لا معناه المصدري ولا ريب في لزوم الهيئة للحركة
الثانية لانها لا توجد بدون الهيئة **قوله** ويرد عليهم آه تقرير الورود انه يلزم على المتاخرين
الذاهبين الى ان الفكر عبارة عما يلزم الحركة الثانية وهو الترتيب انه كثيرا ما يحصل الشيء بالحركة
الاولى دون الثانية فما يكون حصوله الا علما حصوليا والعلم لا يجوز ان يكون نظريا لفقدان
النظر المفسر بالترتيب المعتبر في النظري لفقدان ملزومه اي الحركة الثانية ولا ضروريا لعدم دخوله
في الاقسام الست الضرورية المشهورة فيلزم الواسطة بين الضروري والنظري في العلم الحصولي
وهذا كما ترى ويمكن ان يقرر بتقرير آخر هو انه لو كان معنى النظري ما ذكره المتاخرون لزم ان
لا يكون ما يحصل بالحركة الاولى دون الثانية نظريا ولا ضروريا اما الاول فلانتفاء ما هو مناط النظرية

وهو تحقق الترتيب اللازم للحركة الثانية لانا فرضنا منتفية وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم واما الثانى فلان مناط الضرورة انتفاء الحركة الاولى وهى قد فرضت موجودة فيلزم الواسطة بين الضرورى والنظرى فى العلم الحصولى مع انهم منعوها ولا يتوجه عليه ما قيل انه لا ينطبق على هذا التقرير الجواب الذى اشار اليه المحشى بقوله الا ان يفسر الحدس فان تعميم الحدس لا يوجب تعميم الضرورة كيف والمانع عند السائل ح وجود الحركة الاولى فتعميم الحدس لا يجدى نفعا بل يحتمل بوجه آخر لدخول اليس واخلاف فى الضرورة فيها فيتناول الحدس اليس واخلاف فى المقسم فقد تضاعف الاشكال بهذا الجواب لانا نقول تعميم الحدس يوجب تعميم الضرورة قطعا بناء على ان الحدس قسم منها وتعميم القسم يوجب تعميم المقسم فتامل نعم يتوجه عليه ان النظر لما كان عندهم مفسرا بما يلزم الحركة الثانية اى الترتيب كان هو مناط التحقق دون الحركة الاولى وبانتفائه من جهة انتفاء ملزومه الذى هو الحركة الثانية بناء على ان انتفاء الملزوم يستلزم انتفاء اللازم تحقق الضرورى لان رفع مناط النظرى عين تحقق مناط الضرورة فالذى نعقد فيه الحركة الثانية دون الاولى يكون ضروريا عندهم فلا يلزم الواسطة بين الضرورى والنظرى فى العلم الحصولى وبالجملة انه الضرورة عند المتاخرين عبارة عن انتفاء الحركة الاولى ليلزم الايراد بل هو عبارة عن انتفاء ما يلزم الحركة الثانية فما يتحقق فيه لازم الحركة الثانية يكون نظريا وما لم يتحقق فيه يكون ضروريا بناء على ان رفع مناط النظر عين تحقق مناط الضرورة فالصورة المذكورة لما لم يتحقق فيها اللازم المذكور يكون ضروريا لا محالة فلا يلزم الواسطة ح اصلا **قوله** الا ان يفسر الحدس آه حاصله انه لا يلزم الواسطة بين الضرورى والنظرى فى العلم الحصولى فيما يحصل بالحركة الاولى دون الثانية بناء على تحقق الحدس المفسر عند الجمهور بالانتقال عن المبادى الى المطالب دفعة سواء كان مع الحركة الاولى اولا والحدس قسم من الضرورة فيصير ضروريا لا محالة فلا يلزم الواسطة ثم لما كان يتوجه عليه انه لا يجوز تعميم الحدس بان كان مع الحركة الاولى اولا اذ لو عمم لم يكن مقابلا للفكر بالمعنى الثالث الذى هو عبارة عن الحركة الاولى اذ يجوز ح اجتماعه معها مع انهم حكموا بالمقابلة له دفعه بقوله وجعل الحدس آه توضيحه ان الحدس على هذا التفسير مقابل للفكر بالمعنى الثالث مقابلة تشبه

مقابلة الحركة الصاعدة والهابطة فان الانتقال الاول اى الانتقال من المطالب الى المبادى على التدريج الذى هو الفكر بالمعنى الثالث لما كان انتقالا من المعلول اى المطالب الى العلة اى المبادى يكون كالحركة الصاعدة التى تكون من السفل الى العلو والانتقال الثانى اى الانتقال من المبادى الى المطالب دفعة الذى هو الحدس انتقالا من العلة اى المبادى الى المعلول اى المطالب يكون كالحركة الهابطة التى تكون من العلو الى السفل بناء على ان للعلة مرتبة تشابه العلو الذى هو من خواص المكان وللمعلول مرتبة تشابه مرتبة السفل الذى هو ايضا من خواص المكان لكن لا يخفى على الذكى المتوقد انه على هذا التقدير لا يكون مقابلة الضرورى للمعنى الثالث للفكر على نحو واحد لان مقابلة الحدس به يكون ح مقابلة مشابهة بمقابلة الصاعدة والهابطة ومقابلة غيره من الاقسام الاخر للضرورى به مقابلة المباينة وهذا كله حاصل ما قال المحشى فى منهيته فسر الحدس بذلك لئلا يلزم الواسطة بين النظرى والضرورى وجعل الحدس مقابلا للمعنى الثالث بهذه المقابلة لئلا يفوت مقابلة الضرورى للمعنى الثالث مع انها معتبرة بالاتفاق لكن لا يخفى انه ح لا يكون مقابلة الضرورى للمعنى الثالث على نحو واحد انتهى وبما قررنا ظهر لك سر قول المحشى تشبه مقابلة الصاعدة والهابطة على ان التدريج ليس معتبرا فى الانتقال الثانى الذى يعتبر فى الحدس بل الدفعة فلا يكون حركة حقيقية حتى يكون مقابلا للانتقال الاول الذى يعتبر فيه التدريج ويسمى بالفكر مقابلة الحركة الصاعدة والهابطة ثم اعلم انه قد اشار المحشى بلفظ الا فى قوله الا ان يفسر الحدس اه الى ضعفه فان تفسير الحدس بهذا المعنى مخالف لما عليه الشيخ الرئيس والمحقق الطوسى والعلامة الرازى فانهم قد فسروه بمجموع الانتقالين الدفعيين **قوله** ثم القول بان النظر كالمرادف اما بحسب كل معنى من معانيه المذكورة اه او بحسب بعضها دون بعض وانما ردد بينهما لان البعض قائلون بالاول والبعض بالثانى فان المتاخرين قائلون بانه كالمرادف للفكر بمعنى ما يلزم للحركة الثانية **قوله** وعلى كل تقدير اى فى القول بان النظر كالمرادف للفكر اشارة الى تغاير اعتبارى بينهما اى بين النظر والفكر

بان ملاحظة ما فيه الحركة اى المعقولات معتبرة فى النظر آه ووجه الاشارة وقوع حرف الكاف لتوضيح المقام انه لما كان ملاحظة ما فيه الحركة من المعقولات معتبرة فى النظر اذ هو عبارة عن ملاحظة المعقولات الواقعة فيها الحركة اولازمها وغير معتبرة فى الفكر لانه اما عبارة عن الحركة اولازمها يكون بين النظر والفكر تغاير البتة فان لوحظت الملاحظة المذكورة فى عنوان النظر فقط دون المعنون يكون بينهما تغاير بالاعتبار لا بالذات وان لوحظت فى المعنون ايض يكون التغاير بالذات لكن المحشى لما اختار الاحتمال الاول لظهور ان اعتبار الملاحظة المذكورة لوكان معتبرا فى معنون النظر وحقيقته فانما يكون من جهة ان لها دخلا فى تحصيل المجهول مع انا نعلم قطعا ان لا دخل لها فيه اذ يكفى له الحركة ولازمها حكم بالتغاير الاعتبارى بينهما لكن لقائل ان يقول انه لا حاجة الى اعتبارها فى العنوان ايض بعين هذا البيان فالحق ح ليس الا ما قاله القدماء من الترادف بين النظر والفكر **قوله** وربما يقع آه القائل محمد يوسف الكوسج اعلم انه لابد للحركة لكونها عرضا من قابل وهو المتحرك ولامكانها من فاعل وهو المحرك ولكونها خارجة عن القوة الى الفعل من مبدء ومنتهى وهما ما منه واليه ومن مسافة وما يجرى مجراها متوسطة بين المبدء والمنتهى وهى ما فيه الحركة وهى منحصرة عندهم فى اربع مقولات الكم والكيف والوضع والاين ثم لما لم تجز ان يكون ما فيه الحركة امرا مستمرا والا فكيف يتصور الانتقال فيه بل امرا متجددا فيحدث حين تحرك المتحرك ومفارقته من المبدء وقبل وصوله الى المنتهى امران احدهما امر ممتد متصل منطبق على المسافة ونحوها منقسم بانقسامها ويسمى بالحركة القطعية وثانيهما توسط ما بالقوة بين المبدء والمنتهى فى زمان بحيث يكون فى كل آن يفرض منه حد من المسافة وما يجرى مجراها لم يكن فيه قبل ولا بعد ويسمى بالحركة التوسطية والآنات فى زمان الحركة غير متناهية فالافراد المفروضة فيما فيه الحركة ايضا تكون غير متناهية لكن لما لم يصح ان يكون جميعها موجودة بالفعل والا يلزم انحصار غير المتناهى بين الحاصرين اى بين المبدء والمنتهى ولا بعضها والا يلزم الترجيح بلا مرجح فلابد ان يكون الموجود مما فيه الحركة فردا واحدا زمانيا لا تدريجيا منطبقا على الزمان ينتزع عنه تلك الافراد الآنية انتزاع النقطة عن الخط والخط عن السطح ويصح تحليله اليها اذا عرفت هذا فمحصل كلام من يقول ان الفكر ليس بحركة انه لوكان حركة لحدث

فيما بين مبدء الفكر ومنتهاه فرد واحد زمانى تدريجى ينتزع عنه الافراد الآنية الغير المتناهية مما فيه الحركة وهو ليس آه الا العلوم ولما لم يكن تلك العلوم غير متناهية بل متناهية سيما فى الرجوع من المبادى الى المطالب لم يكن الفكر حركة فيكون الانتقال الواقع فى العلوم الفكرية دفعيا بان يتوجه النفس الى صورة مخزونة فتاخذ صورة مناسبة للمط دفعة فى آن واحد ثم بعد زمان قليل صورة اخرى كك فى زمان آخر حتى تحصيل جميع مبادى المط فاذا رتبها حصل المط لكن لما كان هذا الانتقال مشابها للانتقال الذى يكون فى الحركة من جهة ان الانتقال فى الحركة كما يكون انتقالا على نهج التعاقب كك آه اطلق عليها لفظ الحركة تجوزا وتشبيها ثم اعلم انه قد يذكر لابطال كون الفكر حركة وجهان آخران احدهما انه لوكان الفكر حركة لكان فيما فيه الحركة تجدد ولان الحركة لا يكون الا كك والتجدد موجب للمادة مع ان المعقولات التى هى ما فيه الحركة مجردة عنها وثانيهما انه يلزم على تقدير كون الفكر حركة ان يتحقق حركة النفس فى الجوهر اذا كانت الصورة العقلية جواهر مع انهم قد ابطلوا الحركة فى الجوهر ويمكن الجواب عنهما اما عن الاول فبمنع ان المعقولات مجردة واما عن الثانى فبمنع بطلان الحركة فى الجوهر مط لانهم انما ابطلوه فيما اذا كان الجوهر المتحرك متقوما بما هو يتحرك عليه كالمادة بالقياس الى الصورة الجسمية دون سائر الجواهر ومن البين ان النفس ليست متقومة بالصور العقلية الجوهرية فلو حركت فيها لا يلزم شناعة **قوله** وانت خبير آه اعتراض على قوله وربما يقع آه وفى بعض الحواشى النظامية منع تصويره انا لانم انه لا يطلق الحركة على الفكر حقيقة فانه يجوز ان يكون ما فيه الحركة آه الالتفات الذى يقبل الشدة والضعف وهذا امر واحد فيه افراد غير متناهية بالقوة فان كل آن يفرض فللنفس التفات فيه لم يكن له قبل ولا بعد وتلك الافراد محاذيات للآنات المفروضة ويحتمل ان يكون معارضة فح تصويرها ان الفكر ليس فيه الا انتقال تدريجى وما كان كك فهو حركة وما فيه الحركة ليس العلوم فانها ليست آنيات بل ما يقع فيه الحركة هو الالتفات اذ كل آن فرض فللنفس التفات فيه لم يكن

قبل ولا بعد انتهى ففيه ان هذين التقريرين لكلام المحشى لا يرضاهما المحشى فان كلامه ناطق على ان ما فيه الفكر الصورة لا الالتفات فالاصوب ان يقرر كلام المحشى بهذا النمط ان حركة النفس في المعقولات عبارة عن ملاحظتها والتفاتها اليها ولما كان الالتفات عبارة عن حصول الصورة التي حصلت في الخزانة في القوة المدركة بعد ما زالت عن القوة المدركة يكون الصورة الحاصلة في المدركة مختلفة بالتشخص للصورة الحاصلة في الخزانة لان الاعراض تختلف بالتشخص بتشخصات موضوعاتها وكذا تكون مخالفة للصورة الحاصلة في تلك القوة المدركة في وقت آخر فما فيه الفكر الصورة المعقولة فهي وان كانت من جهة انها حاصلة في الخزانة ثابتة لا تجدد فيها ولها افراد متناهية بالفعل لكنها باعتبار الحصول في القوة المدركة متجددة قطعا ولها افراد اي صور غير متناهية فان في كل آن من الآنات الغير المتناهية المفروضة في زمان الفكر شخصا من الصورة مغايرا لما في آن آخر فتتلبس النفس ح في كل آن بصورة شخصية من الصور الغير المتناهية ليست هي قبل ولا بعد الى ان يحصل المط فوجد معنى الحركة في الفكر فالقول بنفيها نشأ من قلة التفكر لا يخفى عليك ان هذه الصور الغير المتناهية اما لمعلوم واحد او لمعلومات متعددة على الاول ان كان هذا الوجود العرضي كافيا للانكشاف والملاحظة يلزم ان يلاحظ معلوم واحد مرارا غير متناهية متعاقبة في زمان واحد وهو كما ترى وان لم يكن كافيا للانكشاف والملاحظة يلزم ان لا يكون المعلوم ملاحظا للنفس فلا يدرك ح النفس ما هو مناسب للمط حتى تحصله به ومن غير مناسب حتى تتركه وعلى الثاني لا يتحقق ما هو مناط الحركة من تحقق الفرد الواحد الزماني مما فيه الحركة لان صور المعلومات على هذا التقدير تكون متخالفة الحقيقة فكيف يحصل منها فرد واحد زماني وعدم تحقق مناط الحركة في الفكر يستلزم ان لا يكون الفكر حركة لان انتفاء المناط يستلزم انتفاء ما هو منوط عليه **قوله** كيف وفي الفكر اه استدلال على اثبات كون الفكر حركة حاصله انه يجب ان يكون الفكر حركة يتحقق معناها الذي هو خروج الشيء عما بالقوة الى الفعل على سبيل التدريج فان فيه يكون انتقال من المطالب

الى المبادي وبعكس بالتدريج ولا يخفى ما فيه سلم **قال** الشارح واورد عليه اه اعلم ان التعريف بالمعنى المفرد اما بان يلتفت به الى المعرف بالفتح فيكون الحاصل في الذهن بالذات ح هو المعنى المفرد دون المعرف بالفتح او بان يحصل المعنى المفرد في الذهن وباعداده يحصل المعرف بالفتح فيه وعلى التقدير الاول لا وجه لتخصيص الايراد على التفسير المشهور للنظر لانه يرد على تفسير المص للنظر بملاحظة المعقول لتحصيل المجهول ايض لانه لم يلحظ المعنى المفرد على هذا التقدير لتحصيل المجهول الذي هو المط بل للالتفات اليه فقط فتخصيص الايراد بالتفسير المشهور للنظر مما لا وجه له وعلى التقدير الثاني لا يتوجه الايراد على التفسير المشهور ايض لانه لا يكون حصول المعنى المفرد ح الا دفعة اذ لا ترتيب فيه ليحصل بالتدريج فيكون حصول المعرف بالفتح في الذهن ايض دفعيا فيكون اشبه بالحدس فلا شناعة في خروجه اذ لا نظر ولو قيل يجوز ان يكون حصول المعنى المفرد بالتدريج بان يلاحظ النفس المعاني الكثيرة واحدا بعد واحد فلا تجد مناسبا للمعرف بالفتح الا المعنى المفرد فتأخذه وتتوجه به الى المط فهذه الصورة هي مادة النقض على التفسير المشهور الذي هو عند المتاخرين يدفع بان هذه الصورة انما ترد نقضا لو ثبت وجودها فان مادة النقض يجب اثباتها ولم يثبت ان المتاخرين قالوا انها نظرية وحصولها بالنظر وكلاهما ممنوعان فلا وجه للنقض عليهم بها **قوله** هذا الايراد آه لما كان غرض المحشى تبيين ان الجواب الثاني والثالث غير تام بوجوه من جملتها عدم حصول الترتيب خصص مناط الايراد على لفظ الترتيب والا فالايراد وارد بالنظر الى لفظ الامور الواقع في تفسير النظر ايض فان في التعريف بالمعاني المفردة اين الامور **قوله** والجواب آه حاصله انه وان يصح التعريف بالمعاني المفردة ايض لكن لما كان عدم انضباطه مثل انضباط التعريف بالمعاني المركبة وعدم دخل الصناعة والاختيار فيه يوجب عدم الالتفات اليه وتخصيص النظر بالنظر الى المعاني المركبة لم يلتفتوا الى التعريف بالمعاني المفردة وخصصوا النظر بما هو معتبر فيه اي الترتيب فان فيه انضباطا ودخلا للصناعة والاختيار واعلم ان هذا الجواب مشتمل على جوابين اشار المحشى الى اولهما بقوله انه لا ينضبط

انضباط التعريف بالمركب الى الثانى بقوله ولم يكن للصناعة والاختيار فيه مدخل وقوله فلم
يلتفتوا اليه فخصوا النظر بما هو معتبر فيه متعلق بكلا القولين ولا يخفى ما فيه اما فى الاول فبانه
ان اريد بالانضباط الاحاطة افراد المعرف بالفتح فهو تحقيق فى التعريف بالمعنى المفرد ايض اذ
يكون بالفصل وحده وبالخاصة وحدها وكل منهما يحيط لافراد معرفه بالفتح لامحالة وان اريد
التحصيل بعد الابهام كما يكون فى التعريف بالمعانى المركبة من الجنس والفصل مثلا فهذا لا يقتضى
عدم الالتفات الى التعريف بالمعانى المفردة واما فى الثانى فبانه ان اريد بعدم مداخلة الصناعة
والاختيار فى التعريف بالمعانى المفردة ان المعانى المذكورة من جهة عدم وقوع الخطاء فيها
مستغنية عن مداخلة الصناعة والاختيار بناء على ان المداخلة المذكورة انما يكون فى
مادة يقع الخطاء فيها دون غيرها فالتعريف بالمعانى المركبة ايض يكون كك لان التعريف
من حيث هو لا يقع فيه الخطاء فما وجه الالتفات الى التعريف بالمعانى المركبة دون المفردة
وان اريد به ان التعريف بالمعانى المفردة خال عن التامل والتفكر فلا يكون للصنعة والاختيار
فيه مدخل فمم لان لحاظ المعانى المفردة والالتفات اليها حين التعريف بها ضرورى
وليس معنى التامل الا هذا فاين الخلوص من التامل الا ان يقال مراد المحشى من مداخلة
الصناعة والاختيار المداخلة فى الهيئة التاليفية المودية الى المط وظ ان هذه المداخلة
فى المعانى المفردة مفقودة دون المركبة فلم يلتفتوا الى التعريف بالمعانى المفردة وخصوا
النظر بما هو المعتبر فيه عندهم فان قلت ان فى الصناعة امرين طلب المادة المناسبة
للمط وطريق تاليف الهيئة المودية الى المط والامر الثانى وان يوجب عدم الالتفات
الى التعريف بالمعانى المفردة لعدم تحققه فيه لكن تحقق الامر الاول فيه يوجب الالتفات
اليه قطعا فما وجه لحاظهم الى انعدام الامر الثانى حتى لم يلتفتوا به الى التعريف بالمعانى المفردة
وعدم لحاظهم الى الامر الاول حتى يلتفتوا به اليه قلت لما كان انعدام الامر الثانى فى التعريف
بالمعانى المفردة بينا وتحقق الامر الاول غير بين لاحظوا ذلك دون هذا فتامل وما اجيب به عن الايراد

الاصل بان المط الاهم والمقصد الاعظم بالنظر من انحاء العلم هو العلم بالكنه اذ لا علم بالحقيقة
الا العلم بكنه الشئ وهو بديهى ثم العلم بالكنه اى بالحد التام وهو مركب فخصوا تعريف النظر بما لابد
منه فى التحديد التام واما العلم بالوجه والعلم بوجه الشئ فهو بالحقيقة علم بالوجه لا للشئ الذى هو
ذو الوجه ففيه ان هذا الجواب انما يتم لو كان العلم بالكنه عبارة عن الحد التام مع انه ليس
كك فانه عبارة عن تمثل مهية الشئ فى العقل بحيث يكون مرءة لذلك الشئ وظ ان هذا
كما يتحقق فى الحد التام يتحقق فى الحد الناقص الذى منه الحد بالمفرد وحده ثم قول المجيب
واما العلم بالوجه والعلم بوجه الشئ آه وان كان حقا لكنه لا يمنع جواز التعريف بالمعانى المفردة
كما لا يمنع جوازه بالمعانى المركبة فتامل **قوله** وهذا آه اى عدم الالتفات الى التعريف
بالمعانى المفردة من جهة عدم الانضباط وعدم مداخلة الصناعة والاختيار معنى قول الشيخ
ان التعريف بالمفرد نذر خداج اى قليل فى الاستعمال بناء على عدم الانضباط ناقص لعدم مداخلة
الصناعة والاختيار فيه **قوله** فالجواب الرابع قريب من الصواب آه لم يقل فالجواب
الرابع صواب لان تمامية هذا الجواب مبنى على التزام نوع تكلف وهو تخصيص المعرف بالمركب
وهو خلاف الظ فان الظاهر ان نظر الفن يكون عاما **قوله** ومن تلك الوجوه آه اشارة الى
ان فى الاجوبة الثلث وجوها آخر من الاختلال منها ما سنبينه فى ذيل قول الشارح وبان التعريف
انما يكون بالمشتقات آه فانتظره ومنها ما اورده المحشى على الجواب الاول فى منهيته حيث قال
فيها وايض لو كان جزء لكان جزء فى المعرف مط اذ لا وجه للتخصيص فيكون الحد التام مشتملا
عليه فان كان ذاتيا لزم اعتبار جزء واحد مرتين وهو غير جائز وان كان عرضيا فلا يكون
الحد التام حدا هف على انه لو كان معتبرا فى المعرف وكان جزء منه لكان معتبرا فى كل معرف وجعل جزء منه ففيما
اذا تصور المط بامر عرضى ثم ذاتياته باسرها وعرف بها يلزم كون العرض جزء للحد التام فان هذا التعريف تعريف
بالحد التام عندهم ويعدونه منه انتهى **قوله** فيها لو كان جزء آه اى لو كان الوجه الذى علم به المط اولا جزء للمعرف
مطلقا آه وقس على هذا ضمير كان الى ثمانية وقع فى هذه المنهية راجع الى الوجه المذكور **قوله** فيها لزم اعتبار جزء واحد مرتين

مرة لدفع لزوم طلب المجهول المط ومرة مع المفرد وهذا غير جائز قيل ان القول بان اعتبار الجزء الواحد مرتين غير جائز ظاهر المنع نعم لا يجوز التكرار في اجزاء الماهية في حد ذاتها على ما قالوا واين هذا من ذاك **قوله** فيها فلا يكون الحد التام حد الاشتماله على الوجه العرضي **قوله** فيها فان هذا التعريف تعريف بالحد التام عندهم فاندفع ما قيل انا لا نم ان الصورة المفردة حد تام لجواز ان يكون رسما تاما اكمل من الحد التام والحد التام انما يتحقق اذا التصور المط بذاتي ثم حصل باقي ذاتياته وعرف بها لان كلامنا على مذهبهم وهم قائلون بان الصورة المفردة حد تام ومنها ما سيشير المحشي اليه بقوله ويستدل آه على الجواب الثاني حاصله ان الجواب الثاني انما يتم لو ثبت تركيب المشتق من الذات والصفة مع انه بط بالاستدلال الذي سيجيء بيانه لكن لما كان الاستدلال مخدوشا كما سيبينه عليه بقوله وانت تعلم لم يعد هذا الوجه من وجوه الاختلالات وان شئت الاطلاع على الاختلالات الاخر على الاجوبة فارجع الى شرح المواقف وحاشية السيد ابي الفتح على الشرح الجلالي للتهذيب **قوله** ان الوجه الذي علم به المط آه بيان للاختلال في الجواب الاول حاصله ان الوجه الذي قلتم انه يجب ان يكون المعرف بالفتح معلوما به اولا حين تعريفه بغير ذلك الوجه لا بد ان يكون سابقا على التعريف بناء على ان التعريف يطلب به تحصيل المجهول الذي هو المط فلو لم يكن سابقا عليه بل كان معه لم يكن المجهول معلوما حين التعريف بوجه ما فيكون مجهولا مطلقا فطلبه يكون طلبا للمجهول المط وهو بط ولما كان الوجه سابقا على التعريف كيف يصح اعتباره مع المفرد المعرف فيصح به الجواب الاول للايراد الذي محصله ان التعريف بالمفرد وان كان في النظر تعريفا بالمفرد لكنه في الواقع تعريف بالمركب من المفرد والوجه الذي يجب ان يكون المعرف بالفتح معلوما به سابقا لامتناع طلب المجهول المط فلم يخرج التعريف بالمفرد من التفسير المشهور للنظر ولو قيل بناء على انه يجوز ان يكون وجود الشيء مقدما على الشيء ثم يعتبر معه ان الوجه الذي علم به المط باق حين التعريف فلا يلزم محذور اصلا لا طلب المجهول المط فان المط قد علم

قبل التعريف بهذا الوجه ولا خروج التعريف بالمفرد عن التفسير المشهور للنظر لان هذا التعريف يكون ح مركبا من المفرد وذلك الوجه يقر انا وان سلمنا ان الوجه الذي علم به المط باق حين التعريف لكن نعلم بالضرورة انه لا يعتبر حين التعريف والا يلزم الاستدراك في ذكره فانا اذا علمنا الانسان بالحيوان مثلا فلو اعتبرناه مع الناطق يكون ذكره مستدركا لا محالة **قوله** وايضا آه اختلال آخر في الجواب الاول على طريق التنزل عن الاختلال الاول فحاصله انا لا نم اولا ان التعريف بالمفرد مركب منه ومن الوجه الذي علم به المط ولو سلمناه فلا يندفع ايض منه الايراد لان مبنى الايراد عدم تحقق الترتيب في التعريف بالمفرد فاذا لا يكون الا باثبات الترتيب الذي هو عندهم في التصورات عبارة عن لحاظ احد المعنيين اولا ولحاظ الآخر ثانيا ثم تقييد احدهما بالآخر بحيث يكون الآخر محصلا له ومتحدا معه بالذات او بالعرض مع انه من البين انه لا ترتيب بهذا المعنى بين المفرد والوجه ولا يخفى ما فيه فان التركيب مط وان لم يستلزم الترتيب بالمعنى المذكور لكنه مستلزم له آه قطعا فانه من المط انه يلاحظ الوجه اولا ثم المفرد بحيث يصير قيدا له فيتحقق الترتيب بلا مرية فتامل **قال** الشه او بان التعريف بالمفرد انما يكون بالمشتقات آه فيه ان التعريف بالفصل قد يكون بالفصل وحده مع انه ليس تعريفا بالمشتق لان الفصل حقيقة انما هو ما يعبر عنه بالمشتق وهو بسيط لما تقرر عندهم ان الفصول تكون بسائط **قال** الشه وهي اي المشتقات مركبة من حيث اشتمالها على الذات والصفة وهذا هو المشهور عند الجمهور فان قيل ان النسبة ايض جزء للمشتق عندهم فلم لم يذكر الشه تركيبه منها قلت لما كان المقص عندهم من المشتق الذات المقيدة بكونها محلا للوصف دون النسبة فانها ما اعتبرت الا من جهة كونها رابطة بينهما ذكر الشه تركيبه من الذات والصفة دون النسبة وان كانت جزء له وبالجملة ان تخصيص ذكر الجزئية للذات والصفة للمشتق انما هو من جهة كونها مقصودة بالذات عندهم فان قلت دفع الايراد كما يتصور على الرأي المشهور يتصور على رأي من ذهب الى ان المشتق مركب من المشتق منه اي الصفة

والنسبة ايضا فلم لم يذكره كما ذكر الاول قلت لو كان التعريف بالمفرد تعريفا من حيث انه
مركب من الصفة والنسبة يجب ان يحمل النسبة على المعرف بالفتح بناء على وجوب حمل المعرف
بالكسر واجزائه على المعرف بالفتح مع انه لا يصح ان يقال ان المعرف نسبة وايضا ان التعريف
قد يكون بالفصل كما هو على تقدير ان يكون مشتقا يكون مركبا من النسبة التي هي غير مستقلة فيكون
غير مستقل بناء على ان المركب من المستقل وغير المستقل يكون غير مستقل مع ان الفصل يكون مستقلا
فتامل **قوله** وكذا لا ترتيب في المشتق لا بين الذات والصفة آه بيان للاختلال على
الوجه الثاني للجواب **قوله** ولا بين المشتق والقرينة آه بيان للاختلال على الجواب الثالث
ووجه عدم الترتيب بين الذات والصفة وكذا بين المشتق والقرينة ظ لعدم تقييد احدهما
بالآخر بحيث يكون محصلا له ومتحدا معه **قوله** الاول انه مركب آه ذهب اهل العربية الى ان
صيغة المشتق تدل بجوهرها ومادتها على الصفة وبهيئتها وصورتها على الذات المبهمة والنسبة
التي بينها وبين الصفة فالمشتق عندهم مركب من الذات المبهمة والصفة والنسبة بينهما
فمراد المحشي من الذات في قوله انه مركب من الذات الذات المبهمة فان قلت لو كانت النسبة
التي هي غير مستقلة معتبرة في المشتق وجزء له لكان المشتق غير مستقل كالفعل المشتمل على النسبة
لان عدم استقلال الجزء يستلزم عدم استقلال الكل فكيف يصح ان يقع محكوما عليه اذ المحكوم
عليه لا يكون الا ما هو مستقل مع ان المشتق ربما يقع محكوما عليه ومسندا اليه الا ترى انه
يصح ان يقال جاء عالم قلت فرق ما بين المشتق والفعل فان النسبة المعتبرة في الاول نسبة
تقييدية ملحوظة بالتبع انما المقصود منه الذات المقيدة بكونها محلا للوصف ومن الظ ان هذه
الذات ملحوظة قصدا وبالذات فتكون مستقلة صالحة لان تكون محكوما عليها ومسندة اليها
بخلاف الثاني فان النسبة المعتبرة فيه نسبة تامة الى الفاعل فيكون المقصود فيه الصفة من حيث
انها مسندة الى الفاعل فيكون غير مستقل فلا يصح ان يقع محكوما عليه ومسندا اليه فتامل **قوله**
والثاني انه اي المشتق مركب من المشتق منه اي المبدء وهي الصفة والنسبة فقط فالفرق بين الفعل

والمشتق بعد اتفاقهما على ان الذات التي هما يحتاجان اليها خارجة عن حقيقتهما بوجهين احدهما
ما قد عرفت من ان النسبة المعتبرة في الاول نسبة تامة وفي الثاني نسبة تقييدية وثانيهما
ان الزمان من جهة انه ظرف للنسبة معتبرة في الاول دون الثاني فعلى هذا المذهب يكون
المشتق لجزئية النسبة التي هي غير مستقلة له غير مستقل فلا يصح ان يكون محكوما عليه فما يتراءى
وقوعه في بعض الصور محكوما عليه فمأول بما اول به السكاكي من تقدير موصوف يكون
هو المحكوم عليه حقيقة ومسندا اليه فيقدر لفظ رجل مثلا في جاء عالم **قوله** وذهب اليه آه
اي الى ان المشتق مركب من المشتق منه والنسبة السيد السند قدس سره حيث يستنبط
من كلامه في حاشيته على شرح المطالع وهو الذي اورده المحشي بقوله ان مفهوم الشيء وغير
آه وجه الاستنباط هو انه لا يفهم من كتبه انه قائل ببساطة المشتق فلا يكون عنده الا مركبا
والتركيب لا يخ اما ان يكون من الامور الثلث اي الذات والصفة والنسبة او من الاخيرين
لا ثالث لهما اذ احتمال كونه مركبا من الذات والنسبة فقط من الاباطيل ولما ابطل
بالاستدلال عدم اعتبار الذات مط سواء كان على وجه العموم او الخصوص في المشتق
استنبط منه ان الاحتمال الثاني هو الحق عنده وليس غرضه من هذا الاستدلال مجرد ابطال
القول المشهور لانه يكفي له الاستدلال على عدم اعتبار الشيء الذي هو امر عام في المشتق
فانه ما اعتبر على القول المشهور فيه الا الذات المبهمة دون الخاصة فاندفع ما في بعض
الحواشي على قول المحشي هذا بانه لا يستنبط عن كتب السيد السند فان ما يظهر منها ليس
الا على سبيل الايراد على الجمهور في تركيب المشتق من الامور الثلث وليس فيه شائبة المذهب
فكانه اطلع عليه من موضع آخر لم اظفر به انتهى وصح قول المحشي واستدل عليه اي استدل السيد السند
على تركيب المشتق من الصفة والنسبة والا فمن عدم اعتبار الذات في المشتق لا يثبت
تركيبه من الصفة والنسبة هذا غاية السعي لتصحيح كلام المحشي فقول السيد السند في حاشيته على
العضدي ان لفظ ضارب مثلا يدل بجوهره على الضرب وبصورته على ذات ما اتصفت

انما هو على راى غيره فحاصل الاستدلال انه لو كانت الذات معتبرة فى مفهوم المشتق فلا يخ اما ان تعتبر على وجه العموم كمفهوم شئ ونحوه او الخصوص وهو ما يصدق عليه وعلى الاول يلزم دخول العرض العام اى الشئ مثلا فى الفصل اذا كان مشتقا كالناطق وهو كما ترى لان دخوله فيه يستلزم خروج الفصل عما هو فصل له اى النوع بناء على ان خروج العرض العام عن النوع يستلزم خروج الفصل عنه ايض على تقدير تركبه منه لان خروج جزء الشئ عن الشئ يستلزم خروج ما هو مركب منه ومن غيره عنه مع ان الفصل يكون مقوما للنوع وجزء له ولك ان تجعل الاستحالة لزوم كون العرض العام جزء للنوع بناء على انه جزء للفصل على هذا الفرض والفصل جزء للنوع وجزء الجزء جزء مع ان العرض العام يكون خارجا عن النوع وعلى الثانى يلزم ان يكون ثبوت المشتق اذا كان عرضا لمعروضه واجبا وضروريا لانه على هذا الشق يكون المعروض داخلا فى المشتق اذ الذات الخاصة ليست ح الا المعروض فيكون ثبوت المشتق لمعروضه اذن عبارة عن ثبوت المعروض لنفسه فان الضاحك مثلا على تقدير تركبه من الذات الخاصة يكون معناه الانسان الذى له الضحك فثبوته للانسان الذى هو معروضه ثبوت الانسان للانسان وثبوت الشئ لنفسه واجب ضرورى فيكون ثبوت العارض لمعروضه ضروريا وواجبا مع ان ثبوته له من الممكنات فيلزم انقلاب الامكان الى الوجوب فى ثبوت العارض لمعروضه وهو كما ترى والقول بانه يجوز ان يعتبر فى المشتق الذاتى كالفصل الذات الخاصة وفى المشتق العرضى الذات المبهمة فلا يلزم شئ من المحذورين قول يمجه العقل السليم والفهم المستقيم فان وضع المشتق وضع واحد نوعى فلا يمكن فيه اختلاف ما وضعت له الهيئة بان تدل فى المشتق الذاتى على الذات الخاصة وفى العرضى على الذات المبهمة على ان نظر الواضع ليس من جهة الذاتية والعرضية مع انه ليس المراد من الذات الخاصة التى اعتبرتموها فى المشتق الذاتى الا ما صدق هو عليه ومن الظاهر انه ليس الا الذات التى هو الكل فيكون الكل جزء للذاتى اى لجزئه ويلزم منه استحالة اخرى وهى ان يكون الكل جزء

لنفسه لان الكل اذا كان جزء لجزءه كان جزء لنفسه لان جزء الجزء للشئ يكون جزء له ثم لا يخفى على المتامل انه لو لم يكن الذات المبهمة معتبرة فى المشتق لما ذكرها اهل العربية فى تفسيره مع انهم يذكرونها وما اجيب عنه من ان فى المشتق ضميرا راجعا الى موصوفه الخارج عنه لا ارتباطه به فذكر الشئ فى تفسير المشتق بيان لذلك الموصوف الذى يرجع اليه الضمير ففيه ان الضمير يكون عين المرجع فاعتباره فى المشتق ح عين اعتبار مرجعه الذى هو الذات فيكون الذات المبهمة ح معتبرة فى المشتق **قوله** وانت تعلم آه اعلم انه يرد على مذهب السيد السند ايرادان اورد احدهما المحقق الدوانى فى حاشيته الجديدة على شرح التجريد على الاستدلال المذكور واشار اليه المحشى بقوله هذا حاصله انه لا يلزم على كلا شقى الاستدلال محذورا اما فى الاول فبان الفصل لا يكون مشتقا بل معنى بسيطا يعبر عنه بالمشتق فلا يلزم ح من دخول العرض العام كالشئ فى مفهوم المشتق دخوله فى حقيقة الفصل ليلزم الاستحالة التى بينتموها ومن ههنا ظهر لك جواب ما تقدم منا من انه يلزم على تقدير اعتبار الذات الخاصة فى الذاتى المشتق كالفصل كون الكل جزء لجزئه وكونه جزء لنفسه فعليك بالتامل ح اما فى الثانى فبان ما ذكرتموه انما يلزم لو كان المشتق عبارة عن مجرد المعروض مع انه ليس كذلك اذ هو على هذا التقدير عبارة عن المعروض مع قيد الصفة العارضة له فيكون المشتق مقيدا والمعروض مطلقا والمقيد ليس عين المطلق ليلزم منه ثبوته لنفسه الذى يوجب الانقلاب من الامكان الذاتى الى الوجوب بل غيره فيكون ثبوته ح له ممكنا فلا يكون ثبوت الضاحك للانسان الذى هو معروضه ثبوت الانسان للانسان اذ الضاحك ليس عبارة عن مجرد الانسان بل مع قيد الضحك ومن البين ان الانسان المقيد بقيد الضحك ليس عينا للانسان حتى يكون ثبوته له واجبا بل غيره فيكون ثبوته له ح ممكنا فلا يلزم الانقلاب فالمستدل قد ذهل عن اعتبار القيد المعتبر فى مفهوم المشتق وثانيهما هو الذى اورده المحشى فى حاشيته المنهية بقوله مع ان دخول النسبة التى هى غير مستقلة بالمفهومية فى حقيقته من غير دخول المنتسبين مما لا يعقل انتهت **قوله**

فيهما فى حقيقة الضمير اما يرجع الى الفصل او الى المشتق **قوله** والثالث انه اى المشتق بسيط عبارة
عن المبدء لاتركيب فيه اصه وهذا هو الذى اختاره المحشى اى الشريف حيث قه فى حاشية القديمة
المتعلقة على شرح التجريد ان المشتق لايشتمل على النسبة بالحقيقة فان معنى الابيض والاسود
ما يعبر عنه بسياه وسفيد ولا يدخل فيه الموصوف لاعاما ولا خاصا اذ لو دخل فى مفهوم الابيض
مثلا الشئ كان معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشئ الابيض ولو دخل فيه الثوب بخصوصه
كان معنى قولك الثوب الثوب الابيض وكلاهما معلوم الانتفاء بالضرورة بل معنى المشتق
هو المعنى الثالث وحده آتى حاصل قوله فان معنى الابيض اه انه لو كانت النسبة جزو المشتق
لبينت فى ترجمة معنى الابيض والاسود بالفارسية مع انه لايعبر عنهما الا بسياه وسفيد من
دون ذكر النسبة فعلم ان النسبة ليست داخلة فى المشتق ولايخفى ما فيه فان الكلام فى
سفيد وسياه كالكلام فى الابيض والاسود وحاصل قوله اذ لو دخل آه انه لو كان الموصوف
معتبرا فى مفهوم المشتق فلايخ اما ان يكون عاما كالشئ او خاصا اى ما صدق هو عليه فعلى الاول
يكون معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشئ الابيض لان الشئ داخل فى مفهوم الابيض على
التقدير وعلى الثانى يكون معناه الثوب الثوب الابيض لان ما صدق عليه الذى يعتبر فى
المشتق ليس فى هذا القول الا الثوب فيكون معتبرا فى الابيض وكلاهما منتفيان بضرورة
وه نظر اورده صدر المحققين معاصر المحقق الدوانى هو انه انا لانم انه على تقدير اعتبار الموصوف
العام او الخاص فى المشتق يكون معنى قولنا الثوب الابيض ما ذكرتموه بل معناه على التقدير
الاول الثوب شئ له البياض وعلى التقدير الثانى الثوب ثوب له البياض واجيب عنه بان
غرض المحقق الدوانى من كلامه انه ليس فى توصيف الثوب بالابيض تكرار الموصوف اصلا
لا على وجه العموم ولا على وجه الخصوص مع انه لو كان داخلا فيه يلزم التكرار لكن فى كلامه مسامحة
منه والامر بين **قوله** وليس بينه اى بين المشتق والمشتق منه تغاير بحسب الحقيقة والذات بل
بالاعتبار اما الاول فبان المرئى فيما اذا رأى الشئ الابيض مثلا هو البياض فيتصف ببياض

هو عينه فيكون ابيض بذاته لانه عبارة عما يتصف بالبياض بالذات فيكون البياض عين الابيض
والقول بان المتصف بالبياض ليس الا المحل لان البياض عرض وهو لايكون قائما الا بالمحل
فيكون هو متصفا به دون البياض حتى يلزم منه ان يكون البياض عين الابيض قول
نشا من جهة ملاحظة الامر الخارجى وهو ان البياض عرض وقيام العرض لايكون الا بالمحل
وليس كلامنا فيه اذ كلامنا فى الاتحاد بين البياض والابيض بحسب الحقيقة مع قطع النظر عن
ملاحظة الامر الخارجى واما الثانى فبان الشئ اذا كان متنزلا بين ان يكون هذا او ذلك فتارة
يوخذ لابشرط شئ يكون هو موضوعا ومحصلا له اى لم يعتبر معه الامر المحصل الذى هو الموضوع
ولا عدمه وفى هذه المرتبة يكون مشتقا وعرضيا فيما عدا الذاتيات وتارة يوخذ بشرط لا شئ
اى بشرط ان يعتبر معه عدم الموضوع المحصل له فيصير ح ماهية مستقلة ويكون مشتقا منه وعرضا
فيما عدا الذاتيات فلا يكون الفرق ح بين المشتق والمشتق منه الا بالاعتبار فالابيض اذا اخذ
بان لم يعتبر معه الموضوع ولا عدمه يكون مشتقا وعرضيا واذا اعتبر اخذه بشرط عدم الموضوع
المحصل له يكون مبدء ومشتقا منه وعرضا هذا توضيح ما ذكره المحقق فى حاشية القديمة وه بحث
لان حكم المحقق بعدم الفرق بين المشتق والمشتق منه حكم لايساعده اللغة فانه على هذا التقدير
لايكون شئ يوضع بازائه هيئة المشتق مع انهم قائلون بالوضع النوعى لها لانا نقول ان
الهيئة تدل على المعنى البسيط بالوضع النوعى والمادة تدل على خصوصية الصفة بالوضع الشخصى
بل لما قال البعض من ان من ادرك الصورة الجسمية او لا بحيث يتصل وينفصل يتخيل ان قابل
الاتصال والانفصال هى الصورة فبمجرد هذا التخييل لايلزم ان يكون القابل فى الواقع هى
تلك الصورة فضلا عن اتحاد معناهما فكذلك ههنا لايلزم بمجرد التخييل ذلك وايضا يلزم ان لايصح
حمل الابيض على الجسم لان الجسم والبياض متغايران فى الوجود والابيض هو البياض
فلا يصح حمل احد المتغايرين باى اعتبار اخذ على الآخر انتهى **قوله** واذا اخذ بشرط شئ فهو ثوب
ابيض آه يعنى اذا اخذ الابيض بشرط شئ اى المحل فهو اى الابيض مع شرط المحل ثوب ابيض لانه

ع اى القاضى محمد على ١٢

على هذا التقدير لا يكون بينهما فرق قط ولا يصح ان يرجع ضمير هو في قوله فهو ثوب ابيض الى
الابيض فقط حتى يكون معنى القول المذكور انه اذا اخذ الابيض بشرط المحل فهو اي الابيض
عين الثوب الابيض ويرد عليه الاعتراض بانه على هذا يلزم اتحاد الحال والمحل وهو مح بوجوه
منها انهما لو كانا متحدين فاما بالوجود بان يصير وجوداهما واحدا فهو لا يعقل لان الوجود
معنى مصدري تعدده وتوحده يكون تابعا لتعدد المنسوب اليه وتوحده واذ هو آه متعدد
فالوجود ايض يكون كك او في الحقيقة بان يكون حقيقتهما واحدة ففيه ان المحل يكون علة للحال
ومن المستحيل ان تتحد حقيقة العلة والمعلول ومنها ان الاحوال تكون متاخرة عن محالها وتابعة لها
فكيف يصح ان يكون بينهما اتحاد لان الاتحاد ينافي التاخر والتبعية ومنها ان الجسم اذا صار
ذا بياض فهل يزيد على طبيعة الجسم شيء ام لا على الثاني لم يكن ابيض وعلى الاول لم يكن متحدا
مع البياض والا لم يتحقق الزيادة هف ومنها لزوم اتحاد الجوهر والعرض ومنها ان العرض
ربما ينعدم ويبقى المحل فلو كان الحال عين المحل لما صح هذا **قوله** وانت خبير آه اي في اثبات
اتحاد مفهوم المشتق والمشتق منه كذا في حاشية المنهية اعلم انه يرد على القول باتحادهما
اعتراضان اورد المحشي احدهما بقوله هذا حاصله انه لو كان معنى المشتق كالابيض معنى بسيطا
وعبارة عن المبدء اي البياض بحيث لا يكون بينهما تغاير بالذات يصح حمل الابيض الذي
هو في مرتبة لا بشرط شيء على البياض القائم بالثوب الذي هو في مرتبة بشرط لا شيء لان
ما يعتبر فيه المرتبة الاولى يكون اعم مما اعتبر فيه المرتبة الثانية والاعم يحمل على الاخص مع انه
لا يصح حمل الابيض على البياض المذكور بالضرورة ثم اورد المحشي لهذه الضرورة تنبيها
في المنهية بهذه العبارة وذلك لان مصداق حمل المشتق على شيء قيام مبدء الاشتقاق
قياما حقيقيا وهو اذا كان مبدء الاشتقاق مغايرا لذلك الشيء او قياما غير حقيقي وهو
اذا كان نفسه لا شك انه بكلا قسميه في البياض القائم بالثوب منتف انتهى **قوله** فيهما او قياما
غير حقيقي ويسمى بالقيام المجازي **قوله** فيهما ولا شك انه بكلا قسميه في البياض القائم بالثوب

منتف اما انتفاء القيام الحقيقي فظ لان البياض ليس مغايرا للبياض حتى يصح حمل الابيض
على البياض واما انتفاء القيام المجازي الذي يرجع الى عدم القيام بالغير فلان البياض
في الصورة المذكورة لما كان قائما بالغير اي الثوب كيف يصح ان يكون قيام البياض
بالبياض قياما مجازيا وانما قيد المحشي البياض بالقائم بالثوب لان البياض لو فرض قائما
بنفسه يصح حمل الابيض عليه لتحقق احد قسمي مناط الحمل وهو القيام المجازي كما بينه المحشي عليه
في منهية ذيل قوله البياض القائم بالثوب بقوله فيه احتراز عن البياض بنفسه انتهى وانت خبير
بما فيه فان ما ذكره المحشي من ان مصداق حمل المشتق على شيء قيام مبدء الاشتقاق انما
هو في حمل المشتق الذي يكون حمله عرضيا دون ما اذا كان حمله عليه حملا بالذات وحمل المشتق
على المبدء انما هو من قبيل الثاني فان حقيقة المشتق عين حقيقة المبدء عنده فعدم تحقق
القيام لا يضر في حمل الابيض على البياض القائم بالثوب وثانيهما في حاشية الحاشية بقوله
مع انه مستبعد جدا كيف ويعبر بالفارسية عن البياض بسفيدي وعن الابيض بسفيد انتهى
حاصله انه لما عبر عن الابيض الذي هو مشتق بسفيد وعن البياض الذي هو المبدء بسفيدي
كيف يكونان متحدين والا لما اختلف التعبير **قوله** ومن ايده اي ايد حمل الابيض على البياض
بقولهم الحرارة آه المويد الفاضل مرزاجان حيث قد في حاشيته المتعلقة على الحاشية القديمة
من المحقق الدواني ويويده ايض ما قالوا ان الضوء اذا كان قائما بنفسه كان ضوءا او مضيئا
على ما مر الاشارة اليه من كلام بهمنيار ان الوجود اذا كان قائما بنفسه كان وجودا وموجودا كحقيقة
نعم وان الحرارة اذا كانت قائمة بنفسها وكان تترتب عليها الآثار المطلوبة يقع انها حرارة
وحارة على ما مر في الحاشية التي بين فيها عينية وجود الواجب نعم ومن المعلوم بالضرورة ان
الضوء بمجرد قيام ذاته لا يتبدل ذاته وجوهره فاذا كان عند القيام بالنفس كان مضيئا ومتحدا
معه بحسب الذات والمفهوم اذ لا شك انه لا يتصور دخول مفهوم آخر متوهم اعتباره في مفهوم
الابيض كالموصوف والنسبة اليه نعلم ان المانع من هذا الحمل ليس المغايرة بحسب الذات

بل ہما متحدان ذاتا انتہی **قولہ** فقد اشتبہ علیہ آہ لان المتحد مع الحرارۃ والضوء ہو الحار والمضئ لا مفہومہما والمقصد ہو الثانی دون الاول کذا فی حاشیۃ الحاشیۃ ہذا دفع لکلام المؤید حاصلہ ان غرض المحقق الدوانی من الاتحاد بین المشتق والمشتق منہ الاتحاد بحسب المفہوم وہو لا یثبت من الامثلۃ المذکورۃ لانہا انما تدل علی اتحادہما بحسب المصداق فان الحرارۃ اذا کانت قائمۃ بنفسہا یصدق علیہا الحرارۃ حملا اولیا والحارۃ حملا بالعرض لتحقق احد قسمی مناط الحمل وہو القیام المجازی لان الحرارۃ اذن یکون فردا للحارۃ فلا بد ان یصدق علیہا فالحرارۃ ح یکون مصداقا لکل من الحرارۃ والحارۃ فیکون الاتحاد بینہما بحسب المصداق لا بحسب المفہوم لانہا لیست عینا لہا لان للحارۃ فردا آخر ایض وہو الذی یکون قیام الحرارۃ بہ قیاما حقیقیا وقس علی ہذا حال الضوء والمضئ فاشتبہ علی المؤید الاتحاد بحسب المفہوم الذی ہو غرض المحقق بالاتحاد بحسب المصداق حیث لم یفرق بینہما ولا یذہب علیک ان حمل الحارۃ علی الحرارۃ عند المحقق لیس حملا بالعرض حتی یصح بہ حکم المحشی بالاشتباہ لانہ قائل بعینیۃ حقیقتہما فیکون حملہا علیہا بالذات فلا یکون حمل الحارۃ علی الحرارۃ ح الا من جہۃ کونہما متحدۃ فی المفہوم وہذا ہو المط ویمکن دفع التایید بما اوردہ عمی قدوۃ المحققین قدس سرہ فی حاشیتہ من ان الحرارۃ اذا کانت قائمۃ بالنفس فانما تکون حارۃ بمعنی محرقۃ ومبدء الاحراق دون الحرارۃ فلا یتحد المشتق مع المبدء وکذلک الضوء اذا کان قائما بنفسہ کان مضیئا بلا شبہۃ ولکن مبدء الاضاءۃ وہو امر زائد علی الضوء فلا یتحد المبدء والمشتق فیہ ایض **قولہ** والحق آہ حاصلہ ان المشتق عبارۃ عن شئ ینتزعہ العقل انتزاعا واقعیا لا کانتزاع انیاب الاغوال عن الموصوف بالنظر الی الوصف القائم بہ سواء کان القیام قیاما حقیقیا وہو اذا کان الوصف غیر الموصوف غیریۃ بالذات کالسواد القائم بالجسم او بالاعتبار کحقیقۃ الوجود القائمۃ بہ او قیاما غیر حقیقی کالضوء ان کان حاصلا بلا محل فانہ لیس قائما بالغیر لا ذاتا ولا اعتبارا کذا فی حاشیۃ الحاشیۃ فیکون کل من الموصوف والوصف

هو مولانا محمد حسن ۱۲

والنسبۃ خارجا عن المشتق لا عینہ ولا جزوہ بل غیرہ غیریۃ بالذات فیکون المشتق ح معنی بسیطا یحصل منہا بعد الانتزاع فالفرق بین رای الشم والمحقق القائلین ببساطۃ المشتق ان بساطتہ علی رای الشم من جہۃ انہ عبارۃ عن المبدء وعلی رای المحشی من جہۃ انہ عبارۃ عما یحصل بعد الانتزاع عن الموصوف نظرا الی الوصف القائم بہ فالمشتق یکون عین المبدء عند المحقق عینیۃ بالذات وغیرہ غیریۃ بالذات عند المحشی ولہذا قہ المحشی ذیل ہذا القول فی منہیۃ اشارۃ الی انہما مختلفان بالذات کما یشہد بہ الوجدان فکیف بینہما الاتحاد بالذات والتغایر بالاعتبار فتدبر انتہی **قولہ** فیہما اشارۃ الی انہما ضمیر التثنیۃ فی انہما یرجع الی المشتق والمشتق منہ وکذا ضمیر قولہ بینہما ثم لا یخفی علی المتامل المنصف ان حکم المحشی بان معنی المشتق معنی بسیط حکم بلا برہان لم لا یجوز ان یکون المشتق عبارۃ عن مجموع الذات والصفۃ والنسبۃ کما ہو عند القوم بل ہذا ہو الظ عند اہل المحاورات **قولہ** فالموصوف اہ فی المنہیۃ فیہ تغلیب فان الموصوف من حیث ہو منتزع عنہ والوصف من حیث ہو والنسبۃ من حیث ہی نسبۃ منشأ لانتزاعہ انتہی ہذا اذا جعل منشأ الانتزاع عبارۃ عما یکون موجبا لانتزاع شئ عن شئ آخر واما اذا ارید بہ ما یکون لہ دخل فی الانتزاع فیصدق علی الموصوف ایض لان لہ ایض دخلا فی انتزاع المشتق ولا یصح ان یراد بہ ما یکون مطابقا للحکم لانہ بہذا المعنی لا یصدق الا علی الموصوف المخلوط بالوصف لا علی الوصف والنسبۃ مع ان کلام المحشی ناطق علی انہما منشأ ان للانتزاع **قولہ** وہو ای المشتق یصدق علی الموصوف والکما ہو ہذا ظ **قولہ** وربما یصدق علی الوصف والنسبۃ فیما اذا کان الوصف من الکلیات المتکررۃ بالنوع وقد مثلہ فی المنہیۃ بقولہ کالموجود فانہ یصدق علی الوجود والنسبۃ انتہی حیث یقہ الوجود موجود والنسبۃ الوجود الی الموصوف موجودۃ وقس علی ہذا سائر الکلیات المتکررۃ بالنوع **قال** الشم لا یتم بعضہ وہی الاجوبۃ الثلث الاول وبعضہ وہو الجواب الرابع یفضی الی نوع تکلف وقد عرفتہ مشروحا فتذکرہ **قولہ** ولانہ لیس للنفس اہ وجہ آخر للعدول عن التعریف المشہور للنظر الی ما اختارہ المص

حاصله انه لما لم يكن للنفس حال النظر والفكر فعل وتاثير فى شئ من الاشياء سواء كان مبدأ او مطلوبا
فان حصول كل منهما من المبدء الفياض عند الحكماء واذا النظر انما هو من المعدات فيعد النفس
اعدادا تاما لقبول فيضان المبادى عن المبدء الفياض فاذا تم الاستعداد فاض عليها عنه و
عند الاشاعرة والامام الرازى فيضان المط عقيب النظر يكون بلا علاقة بينهما لكن عند
الاشاعرة بطريق جرى العادة بان جرى عادة الله تع بايجاده علم المط عقيب النظر والامام
بطريق الوجوب عدل المص عن التعريف المشهور للنظر الى ما اختاره لان لفظ الترتيب يوهم
لكون النفس موثرة وفاعلة لتلك الامور لانه فعل المرتب اى النفس واثره وان كان المراد منه
الملاحظة المخصوصة ولا توهم فيها لذلك انما جعلنا مناط تقرير كلام المحشى المذاهب الثلث
المذكورة دون مذهب المعتزلة من ان حصول المط بالنظر بالتوليد وهو عبارة عن ايجاد
العبد فعلا بتوسط فعل آخر صادر منه كتحريك المفتاح فانه لا يكون الا بتحريك اليد مثلا فعندهم
يفعل الناظر اولا النظر ثم بتوسطه يحصل علم المط المنظور فيه اذ على هذا المذهب يكون للنفس
تاثير وفعل حين النظر البتة وانت تعلم انه ان اريد بالفعل والتاثير ايجاد الصورة فلا نم ان لفظ
الترتيب يوهم ذلك وان اريد به مط التاثير والفعل فلا نم انتفاءه للنفس فان لها حال
النظر والفكر توجهات تدريجية تحصل بعد شوق وتعب ولا ريب فى انها افعال على انا لا نم
ان النفس لا دخل لها فى حصول شئ من الاشياء لانه من البين ان المراد بالترتيب آه هيئة حاصلة
من تقديم البعض على البعض فى الملاحظة ولا شبهة فى ان التقديم والملاحظة فعل النفس قطعا
وايض ان التعريف بالترتيب لا يوهم كون النفس فاعلة وموثرة لتحصيل المط لانه ما قيد الترتيب
بتحصيل المجهول الذى هو من صنع النفس كما فعله المص بل بالتادى اليه ومن آه يظهر ان تعريف
المص للنظر بملاحظة المعقول لتحصيل المجهول ايض لا يخ عن الخلل فانه يوهم ان للنفس حال النظر
تاثيرا وفعلا فى تحصيل المجهول الذى هو مط **قوله** التعريف المشهور لكون المعلوم ماخوذا فيه
آه حاصله ان المراد من المعلوم الماخوذ فى التعريف المشهور للنظر وان كان معنى اعم بحيث

يشتمل اليقينيات والمظنونات والمجهولات بالجهل المركب التقليدات لكنه لما يوهم التخصيص بالمعلوم
المقابل للمظنون والمجهول بالجهل المركب وغيرهما اعنى اليقينى الذى هو عبارة عما يتحقق فيه
التصديق الجازم المطابق للواقع الثابت لانه لا يتبادر منه فى العرف الا هذا دون غيره مع ان
النظر كما يكون فى اليقينى كك يكون فى المظنون والمجهول بالجهل المركب وغيرهما بخلاف المعقول
المفسر بما يحصل فى العقل فانه لا يتبادر منه التخصيص باليقينى بل يشتمل الجميع عدل المص عن التعريف
المشهور الى ما اختاره ففى قول الش معلوما كان او مظنونا او مجهولا بالجهل المركب اشارة الى وجه آخر
للعدول **قال** الش كما ينبه عليه السياق اى الكلام التحتانى من السوق فاهمله سواق ابدلت
الواو المتحركة لوقوعها بعد المكسورة بالياء المثناة التحتانية **قوله** فان الخطاء هو عدم موافقة
الغرض الذى هو عبارة عن مصلحة مترتبة على الفعل من حيث كونها مقصودة منه ومتوجهة اليها
فيكون قول المص وقد يقع فيه الخطاء دالا على ان الملاحظة تترتب فيها المصلحة الكذائية والترتب
لا يكون الا بالقصد فيكون المراد من الملاحظة ح هو التوجه نحو المعلوم قصدا فاندفع ما قيل على
قول الش ان المراد بالملاحظة آه من ان هذه الارادة انما يستفاد من التقييد بالغاية لا عن
غيره مع ان عبارة الشرح تدل على خلاف ذلك واعلم ان الخطاء قد يفسر بعدم مطابقة الحكم
للواقع فيصير على هذا صفة للحكم كما انه على الاول صفة للفعل لكن لما كان الظ هو الاول اختاره
المحشى **قوله** فان الغاية لا تكون الا بما هو حاصل بالاختيار والقصد لانها عبارة عما يفاد لاجله
فلا يكون الا لما يفيده المفيد ومن الظ ان الاختيار والقصد معتبر فى الافادة لانه لا يق للمضطر
فى افعاله انه مفيد لها فلا يكون الغاية ح الا لما هو حاصل بالاختيار والقصد **قوله** فلا ينتقض
بتعقل المبادى المرتبة دفعة اى فى آن واحد بالحدس ظاهر كلام الش يدل على تخصيص النقض
على تعريف المص للنظر لكنه ليس مخصوصا به لانه يرد على التعريف المشهور للنظر ايض وبالجملة
يصدق تعريف النظر على الحدس فلم يكن تعريف النظر مانعا ثم اعلم انه على كلام الش ايرادان
احدهما على قوله بتعقل المبادى تقريره انه لا يمكن تعقل المبادى حتى يتوجه به النقض لانه من الممتنعات

تعقل النفس للامور الكثيرة فى زمان واحد فضلا عن ان يكون فى آن واحد دفعه المحشى بقوله المراد
بتعقلها آه حاصله ان امتناع تعقل النفس للامور الكثيرة فى زمان احد وآن واحد انما هو
لو لاحظت من جهة الكثرة والتفصيل لا من جهة الوحدة والاجمال ومراد الشارح من تعقل
المبادى آه تعقلها على النحو الثانى لا على النحو الاول فلا يلزم محذور اصلا ثم لا يذهب عليك
ان ادعاء امتناع توجه النفس الى الاشياء الكثيرة فى زمان واحد وآن واحد ادعاء بحت
لا برهان عليه ثانيهما على قوله المرتبة دفعة حاصله انه لا يمكن ترتب المبادى دفعة وحصولها
فى آن واحد لان الترتب عبارة عن هيئة تحصل من تقدم البعض على البعض والتقدم يقتضى
الامتداد ولا امتداد فى الآن حتى يحصل به التقدم الذى يحصل به الترتب فاين يرد النقض
اذ مناطه على الترتيب الذى هو ههنا منتف وانتفاء المناط يستلزم انتفاء ما هو منوط
عليه دفعه بقوله وبالترتيب آه اى المراد بالترتيب تقدم آه تقريره انا لا نم ان تقدم البعض على
اى نحو كان يقتضى الامتداد فان التقدم على نحوين تقدم بالزمان وتقدم لا بحسب الزمان
سواء كان بحسب الذات او الوضع او الرتبة والاول يستلزم الامتداد فينافى حصوله فى
آن واحد دون الثانى وهو المرادة فلا ينافى حصول المرتب بهذا الترتيب فى آن واحد **قال**
الشارح لانه ليس آه متعلق بقوله ولا ينتقض آه حاصله على تقدير الانتقاض على تعريف المصنف للنظر
انه ليس المراد من ملاحظة المعقول التى وقعت فى تعريف النظر التوجه والالتفات الى المعلوم
على اى نحو كان سواء كان بالقصد اولا بل على نحو القصد فلا انتقاض بتعقل المبادى المرتبة دفعة
بالحدس لان تعقل المبادى المرتبة دفعة والتوجه اليها فى الحدس لا يكون بقصد النفس بل بغير
اختيارها وقس على هذا التقرير دفع الانتقاض الوارد على التعريف المشهور للنظر وعلل المحشى
لانتفاء قصد النفس بتعقل المبادى المرتبة فى الحدس بوجهين اولهما فى حاشيته بقوله اذ لو كان
بالحدس آه حاصله ان قصد النفس والتفاتها الى المبادى المرتبة التى هى معتبرة فى النظر انما
هو لان يحصل الترتيب فيها فلا يكون الا فكرا لا حدسا لان الحدس عبارة عن سنوح المبادى المرتبة

لها دفعة من غير اختيار للنفس فى ترتيبها فيكون القصد جزءا اخيرا للعلة التامة للفكر لا يتخلف
الفكر عنه فكلما وجد القصد وجد الفكر قبل الحدس كون القصد جزءا اخيرا للعلة مما لم يتضح بالبرهان
الا ان الاستقراء يدل على ذلك وثانيهما فى حاشية حاشيته بقوله ولا يخفى ان حدوث القصد
آنى فلو وقع بعده الحدس لا الفكر يلزم تتالى الآنين انتهى **قوله** فيها يلزم تتالى الآنين
آه لان الحدس آنى فبوقوعه بعد القصد الذى هو آنى يلزم تتالى الآنين بالضرورة وهذا انما
على ما ذهب اليه المحقق الطوسى من ان الحدس عبارة عن مجموع الانتقالين الدفعيين لا على ما هو
المشهور من انه عبارة عن الانتقال من المبادى الى المطالب دفعة لانه قد يجامع الحركة الاولى
فلا يكون حدوثه الا بعد زمان الحركة الاولى التى حدثت بعد آن القصد فلا يلزم تتالى
الآنين وانت خبير بما فيه من الاختلال بانا لا نم ان حدوث المبادى المرتبة يكون فى آن مغاير لآن القصد
لم لا يجوز ان يكون فى آن القصد ولو سلمناه فنقول انه يجوز ان يكون حدوثها فى آن آخر بعد آن القصد يفصل
بينهما زمان وعلى كلا التقديرين لا يلزم تتالى الآنين وظهر لك من هذا دفع ما قد يورد
على تجويز المحشى سابقا يكون الانتقال الاول دفعيا والثانى تدريجيا من ان القصد
الذى هو آنى متحقق آه مع ان الانتقال الاول ايضا آنى فيلزم تتالى الآنين فعليك
بالتامل الصادق **قال** الشارح اما عقيب شوق وتعب او بدونهما هذا بيان لقسمى الحدس
قال المصنف قانون وهو لفظ يونانى ويروى انه اسم للمسطر فى لغتهم وفى الاصطلاح مرادف
للقاعدة فتفسيره بها تفسير بالمرادف وقوله كلية اى قضية كلية يستنبط منها احكام الجزئيات
صفة كاشفة للقاعدة لانها عبارة عنه اعلم انه لما يرد آه ايرادان احدهما انه ليس الاحكام آه
مغايرة لجزئيات القاعدة بل هى عينها فيلزم اضافة الشئ الى نفسه فى قوله احكام الجزئيات ثانيهما انه
يدخل فى احكام الجزئيات القضايا الشرطية الكلية مع انها لا يبحث عنها فى الفن اشار المحشى الى دفعهما
بتقدير لفظ موضوعها بعد لفظ جزئيات وتقرير الدفع غنى عن البيان وما قال السيد ابو الفتح
من انه على هذا التقدير وان يخرج الشرطية الكلية من القانون لكن لا يخرج منه السالبة الحملية

الكلية مع انه لايبحث عنها فی الفن لما تقرر ان قوانین الفن تکون حملیات موجبة کلیة فلابد
من تقیید القانون فی تعریف المنطق بالموجبة لاخراج السالبة الکلیة انتهی دفعه فی منهیته
بقوله هذه الاحکام جزئیات لحکم القانون والمراد بالحکم المحکوم به فمعنی الاستنباط اخذ اثبات
جزئیات محمول القانون لجزئیات موضوعه بالتبنیه او الدلیل فالقانون لایکون الاقضیة
حملیة موجبة کلیة انتهی ثم قال وذلک القائل لاخراج السالبة الکلیة الحملیة ولک ان تریدبالجزئیات
جزئیات لها زیادة ملابسة بتلک القضیة بان یتوقف صدقها علی وجودها وهی جزئیات
موضوع الموجبة ضرورة ان صدق السالبة لایتوقف علی وجود موضوعها وصدق
الشرطیة لایتوقف علی وجود موضوع طرفیها فعلی هذا یخرج السالبة الکلیة من تعریف القانون
کالشرطیة من غیر حاجة الی تقدیر الموضوع انتهی ولو حمل الجزئیات علی الفروع ای القضایا
المستخرجة من القانون بضمها الی صغری سهلة الحصول وقیل ان الحکم جزء الفرع یندفع الایراد
بلزوم اضافة الشئ الی نفسه لکنه تکلف ویمکن دفع هذا الایراد بان اضافة الاحکام الی الجزئیات
اضافة الموصوف الی الصفة بادنی ملابسة فالمعنی الاحکام الجزئیة فاین الاضافة ههنا اضافة
الشئ الی نفسه **قوله** استنباطا بالبداهة آه وهو فیما اذا کان المط بدیهیا خفیا **قوله** او
بالاکتساب وهو فیما اذا کان المط کسبیا **قوله** بصغری سهلة الحصول آه بان یحمل الوصف
العنوانی لموضوع القاعدة علی موضوع المط **قوله** والاحتیاج الی الاستنباط منها انما هو فی
النظریات التی یقع الخطاء فی اکتسابها دون النظریات التی لایقع الخطاء فیها اذ الحاجة الیه
انما هو لدفع الخطاء فلایکون الا فیما وقع فیه الخطاء دون غیره **قوله** فاذا قیست النظریات
الی القواعد المنطقیة ینقسم النظریات الی ثلثة اقسام منها التی تکتسب بالقواعد المنطقیة
البدیهیة ومنها التی تکتسب بالقواعد المنطقیة التی لایقع فیها الخطاء ومنها التی تکتسب
بالقواعد المنطقیة النظریة التی یقع فیها الخطاء بالاکتساب **قال** الشه وهذا التقریر واف آه
اعلم انهم استدلوا علی الحاجة الی المنطق بان وقوع الخطاء فی النظر یستلزم الاحتیاج الی قانون عاصم

عنه وهو المنطق ولما ورد علیه المنع بانا لانم ان وقوع الخطاء فی النظر یستلزم الحاجة الی المنطق لم
لایجوز ان یکون الفطرة الانسانیة کافیة لدفع الخطاء عنه اجابوا عنه باثبات عدم کفایة الفطرة لدفع
الخطاء وتمییز الفاسد عن الصحیح واجاب عنه الشه بان وقوع الخطاء فی النظر بالفعل کما نشاهده منا ومن
غیرنا یوجب الاحتیاج الی ما یزیل عنه وهو القانون العاصم وهو المنطق فلا حاجة فیه الی اثبات عدم
کفایة الفطرة الانسانیة فی التمییز بین الخطاء والصواب فهذا القول طعن علی القوم حیث اجابوا
عن الایراد باثبات عدم کفایة الفطرة **قال** السید ابو الفتح انه ان اراد الشه بقوله لاحاجة فیه
الی اثبات عدم کفایة الفطرة آه انه لاحاجة الی دلیل آخر لاثباته فمم لکنه لایذهب الیه الوهم وان
اراد به انه لاحاجة الی اثبات عدمها اصلا فمم لجواز ان یکون تفرع الاحتیاج الی المنطق علی وقوع
الخطاء فی الفکر نظریا محتاجا الی اثبات عدم کفایة الفطرة الانسانیة **قوله** علاوة اه هذه العلاوة
لیست علاوة لاثبات عدم الحاجة الی اثبات عدم کفایة الفطرة الانسانیة لان ما ذکره لو تم
لدل علی ان الفطرة غیر کافیة لا علی انه لاحاجة الی اثبات عدم کفایتها بل علاوة لدفع السوال
بکفایة الفطرة الانسانیة فاجاب الشه عن الایراد اولا بما حاصله ان وقوع الخطاء فی النظر بالفعل
محوج الی القانون العاصم فلا حاجة الی اثبات عدم کفایة الفطرة الانسانیة وثانیا بما هو المشهور
من انه لو کفت الفطرة الانسانیة لم یقع الخطاء وقوعا شائعا ثم لما کان یرد علیه ان وقوع الخطاء
انما یستلزم عدم کفایة الفطرة المخصوصة وهی فطرة الخاطئین دون الفطرة من حیث هی ولا یثبت
الاحتیاج الی المنطق الا علی تقدیر عدم کفایة هذه الفطرة فالی اثباته حاجة فی اثبات المط فلم یثبته
دفعه المحشی بانه لاحاجة لاثبات عدم کفایة مطلق الفطرة الانسانیة من حیث هی للتمییز بین الخطاء
والصواب لانه لما ثبت عدم کفایة الفطرة المخصوصة التی هی فطرة الخاطئین ثبت عدم کفایة
مطلق الفطرة ایضا اذ هو یستلزمه وبین وجه الاستلزام فی المنهیة بقوله وذلک لانه لو لم یستلزم
یلزم اجتماع الکفایة وعدمها فی الفطرة المخصوصة لانه یکون الکفایة ثابتة للفطرة من حیث هی
فیکون ثابتة للفطرة المخصوصة فان ما یلزم الطبیعة یلزم الفرد ویمکن وضع قاعدة کلیة وهی ان

كلما هو لازم للطبيعة لازم للفرد ثبوتيا كان او سلبيا وكلما هو للفرد من السلوب البسيطة المحضة فهو للطبيعة لانه لو لم يكن السلب المحض للطبيعة لكان المسلوب ثابتا لها فكان ثابتا للفرد فان ما هو ثابت للطبيعة من حيث هي فهو ثابت للفرد فيلزم اجتماع السلب والمسلوب انتهى **قوله** فيهما فيكون اي الكفاية ثابتة للفطرة المخصوصة التي هي فرد للفطرة من حيث هي بناء على ان ما يلزم الطبيعة يلزم الفرد مع انها كانت غير كافية فيلزم ح اجتماع الكفاية وعدمها في الفطرة المخصوصة وهل هذا الا اجتماع المتناقضين **قوله** فيها كلما هو لازم للطبيعة لازم للفرد آه وفيه نظر لان الكلية لازمة للطبيعة مع انها ليست ثابتة للفرد فضلا عن كونها لازمة له لان المراد بلازم الطبيعة ما يكون لازما لها من حيث هي والكلية ليست بهذه المثابة فان الطبيعة من حيث هي ليست بكلية ولا جزئية بل لانه يجوز ان يكون خصوصية الفرد آبية عن ثبوت ما هو لازم للطبيعة من حيث هي كصلاحية الوقوع موضوع مهملة القدماء فانها لازمة للطبيعة من حيث هي مع انها غير لازمة للفرد **قوله** فيها وكلما هو للفرد آه لك ان تستنبط من هذه القاعدة وجها آخر لاستلزام عدم كفاية الفطرة المخصوصة عدم كفاية الفطرة من حيث هي فانه لو لم يكن كك بل يكون الفطرة المخصوصة وهي فطرة الخاطئين غير كافية لدفع الخطاء الواقع في النظر والفطرة من حيث هي كافية له يلزم اجتماع الكفاية وعدمها في الفطرة من حيث هي فان عدم الكفاية لما كان لازما للفطرة المخصوصة التي هي فرد للطبيعة الانسانية من حيث هي يكون لازما لها ايض بناء على هذه القاعدة مع ان الفطرة من حيث هي قد فرضت انها كافية له فيلزم اجتماع الكفاية وعدمها فيها وهل هذا الا اجتماع النقيضين المستحيل ثم لا يخفى عليك انه يرد على هذه القاعدة مع قطع النظر عما يرد على دليلها الذي اورده المحشي بقوله لانه لو لم يكن السلب آه من انه ربما يكون السلب لازما للفرد من جهة الفردية والخصوصية فكيف يكون لازما للطبيعة من حيث هي ان موضوع المهملة القدمائية مسلوبة عن الفرد مع انها غير مسلوبة عن الطبيعة من حيث هي وايض ان الكلية مسلوبة عن الفرد سلبا بسيطا مع انها ليست مسلوبة عن الطبيعة من حيث هي

ويمكن الجواب عنه بان الكلية مسلوبة عن الطبيعة من حيث هي ايض فانها ليست بكلية ولا جزئية وقيل في الجواب عنه بان المراد بالسلب البسيط ما لم يكن ايجابه ضروريا ولا شك في انه كما ان الكلية ليست بضرورية الايجاب للفرد كك ليست بضرورية للطبيعة الا ان الفرد ممتنع الاتصاف بها والطبيعة ممكنة الاتصاف بها وغير ضرورية لها فان الطبيعة في ضمن الافراد باقية والكلية ليست باقية لان ما هو شرط لتحقق الكلية لم يوجد على ان تخصيص هذه القاعدة بالسلوب المحضة مما لا وجه له فانها تجري في الثبوتيات ايض **قوله** فان قلت آه ايراد على القول بعدم كفاية الفطرة الانسانية من حيث هي لدفع الخطاء الواقع في النظر وكفاية المنطق له حاصله انه كما ان المنطق عاصم عن الخطاء الواقع في النظر وواقع له بشرط اعتبار قوانينه وعدم اهماله ورفع العوائق كك الفطرة الانسانية ايض عاصمة عن الخطاء المذكور بشرط عدم اهمالها ورفع عوائقها فلا وجه لحكمهم بالفرق آه بين الفطرة الانسانية بكون الاول عاصما عن الخطاء وهو المنطق دون الثانية اعني الفطرة الانسانية **قوله** قلت لو سلم ذلك فالفرق آه مشتمل على الجوابين للايراد الاول على طريق المنع وهو الذي اشار اليه بقوله لو سلم والثاني على سبيل التنزل عنه وهو الذي صرح به بقوله فالفرق آه فحاصل الاول منع قول المورد بان الفطرة الانسانية تكون عاصمة للخطاء في النظر بشرط عدم اهمالها ورفع عوائقها فانه لو كانت كك لما وقع الاختلاف في افكار الحكماء الصافين فطرتهم في تحصيل المنطق وحاصل الثاني انا وان فرضنا ان المنطق والفطرة متساويان في العصمة عن الخطاء بشرط عدم الاهمال ورفع العوائق لكن يكاد ان يتحقق هذا الشرط في المنطق دون الفطرة فانها لما كانت منغمسة في ردارة الحواس لا تميز الصوادق عن الكواذب وتحقيق ذلك في المنطق كما يشهد به الفطرة السليمة فيكون المنطق عاصما عن الخطاء دون الفطرة وانت خبير بما فيه فان للقائل ان يقول انا لا نم ان الفطرة السليمة شاهدة على ما ذكرتم بل على خلافه فان مراعاة المنطق لا يمكن الا لمن جردت فطرته عن شوائب الوهم حتى لا يتيسر عليه

مد اقبال المولوی محمد عمر صاحب ۱۲

الاكاذيب بالصوادق واما الفطرة فيمكن فيها هذا الشرط عند تجريد النفس عن الهوى فلا يحتاج
الى المنطق فبان لك صح ان الفطرة تكون عاصمة وللمنطق بعد تجريدها لو كان دخل فدخل ضعيف
كذا افاده بعض الاعاظم والقول بان المراد بالخطاء الخطاء في الصورة ولاريب في انه
لايزيل هذا الخطاء الا القوانين المنطقية دون الفطرة الانسانية قول بلا برهان فلا ينبغي
ان يصغى اليه **قال** الشارح سماه الحسب بالحاء والسين المهملتين والباء الموحدة القدر والعدد
وربما يسكن السين لضرورة الشعر وما مصدرية او موصولة او موصوفة **قال** الشارح يدل عليه
لفظ قد التحقيقية اه حمل قد على التحقيق المجرد عن التقليل انما هو بمعونة المقام **قوله** لان الاحتياج
الى هذا الحديث اى حديث نظرية المنطق وبداهته انما هو فى جواب المعارضة المشهورة على
بيان الحاجة كما يدل عليه كلام العلامة الرازى فى شرحه للمطالع حيث قرر المعارضة اولا
على الدليل الذى اورده على بيان الحاجة من ان وقوع الخطاء فى الانظار يوجب الافتقار
الى قانون عاصم منه وهو المنطق بان ماذكرتم من الدليل وان يدل على بيان الحاجة
الى المنطق لكن عندنا ماينافيه وهو ان المنطق ليس ضروريا والا لامتنع عروض الغلط
فى الافكار لان المبادى الاول ضرورية فلو كان العلم بجميع طرق الانتقال ضروريا لم يمكن
وقوع الغلط اصلا فهو نظرى فلو افتقر اليه يحتاج فى اكتسابه الى قانون آخر فان وجد فى سلسلة
الاكتساب ما يفتقر الى ما لم يفتقر اليه لزم الدور والا لزم التسلسل ثم اجاب عنها ثانيا بانا لانم ان
المنطق لو كان نظريا يعرض فيه الغلط لزم التسلسل وانما يلزم لو كان نظريا بجميع اجزائه وهو ممنوع
بل بعضه ضرورى وبعضه نظرى يستفاد من الضرورى بطريق ضرورى كما يكتسب غير البين
من الاشكال عن البين منها وهو الشكل الاول بطريق بين كالخلف والافتراض والعكس
قوله لا فى نفس بيان الحاجة الى المنطق الذى هو المقصود اذ مثبتها ليس الا وقوع الخطاء
فى الانظار ولا دخل فيه لحديث نظرية المنطق وبداهته فذكره ذكر بما يستغنى عنه انت خبير بما فيه
فان للقائل ان يقول ان وقوع الخطاء فى الانظار لا يوجب الاحتياج الى المنطق الا على تقدير

عدم ورود المعارضة اذ على تقدير ورودها يبطل المنطق فضلا عن الاحتياج اليه فلابد للمصنف من
من اتيان الحديث المذكور لدفع المعارضة المذكورة حتى يثبت من وقوع الخطاء فى الافكار
المط وهى الحاجة الى المنطق **قوله** واعلم اه اشارة الى دفع المعارضة ببيانه على وجه التفصيل
ان القوانين المنطقية ثلث اقسام منها ضرورى الا يكون حاصلا بالنظر كالحكم باحتمال ان يكون
المحمول اعم من الموضوع ومنها نظرى يكون حاصلا بالنظر الذى لايقع فيه الخطاء اصلا كالحكم
بانعكاس الموجبة الكلية بالعكس المستوى الى موجبة جزئية فانه ينطبق على جميع المواد سواء كانت
حملية او شرطية فان الايجاب اجتماع بين الموضوع والمحمول او المقدم والتالى فيكون الافراد
او التقادير التى يجتمع فيها الموضوع والمحمول او المقدم والتالى مشتركة بينهما
فيصدق الموضوع على فرد المحمول فى الجملة وهذه هى الموجبة الجزئية الحملية
وكذا يصدق المقدم على تقدير التالى فى الجملة وهذه هى الموجبة الجزئية
الشرطية ومنها نظرى يقع فيه الخطاء كالحكم بانعكاس الموجبة الضرورية
فانهم اختلفوا فيه فقد ذهب بعضهم انها تنعكس الى موجبة ضرورية وذهب بعضهم
الى مطلقة عامة وذهب بعضهم الى ممكنة عامة واورد كل منهم دليلا على دعواه وعصمة المنطق
انما هو بالنظر الى القسمين الاولين دون الثالث فانه اذا كان مشوبا بالخطاء كيف يكون
عاصما للخطاء الواقع فى غيره اذا عرفت هذا فاعلم ان الاحتياج الى المنطق لما كان بالنظر
الى العصمة وهى لاتتحقق الا فى القسمين الاولين فلا يكون الاحتياج اليه الا بالنظر الى القسمين
الاولين فيه ولا احتياج فيهما الى الاستنباط حتى يلزم الدور والتسلسل فيه ويتم به المعارضة فهذا
الجواب والجواب الذى ذكره شارح المطالع وان اشتركا فى ان بعض القواعد المنطقية ضرورى
وبعضها نظرى لكن بينهما فرقا من جهة ان المنطق على هذا الجواب يكون عبارة عن مجموع
الاقسام الثلث المذكورة والاحتياج اليه للعصمة انما هو بالنظر الى اكثر الاجزاء اى القسمين
الاولين فقط دون الثالث وعلى تقرير شارح المطالع يكون عبارة عن القسمين الاولين

فقط ثم يرد على كلا الجوابين ان القسم الثالث لما لم يكن له دخل فى العصمة التى هى غاية للمنطق
يجب ان لا يذكر فيه واجيب عنه بان ذكر هذا القسم لاستعانة كل ذى مذهب على رايه فى
ذكره لانه عاصم فى اعتقاده بحسب ذلك الراى على انه يجوز الاستعانة به لكل ناظر فى بعض الصور
كما اذا كان مقدمة الدليل موجبة ضرورية ويكون المقصود بيان صدقها لصدق عكسها فيبين
صدق القضايا الثلث فى عكسها حتى يثبت على جميع المذاهب وكذا اذا كان المقصود ابطالها
قال الشارح فان قلت وقوع الخطاء بالفعل آه هذا رد على ما سبق من ان وقوع الخطاء
يستلزم الاحتياج الى القانون العاصم منه وهو المنطق على طريق المنع بسندين او لهما
انحصار الاحتياج الى الوجه الجزئى وهو الذى اورده الشارح قبل التنزل والثانى الاحتياج
الى الاعم من المنطق وهو الذى اورده بعد التنزل فيصير المنع متعين باعتبار السندين فلا يرد
الاشكال بان قول المحشى انت تعلم آه دال على ان فى كلام الشارح منعين مع انه ليس فيه الا منع واحد
وهو منع الاستلزام لا منعان فتامل المنع الاول ان وقوع الخطاء بالفعل لما لم يكن الا فى
فكر جزئى كان الخطاء جزئيا ايضا وهو لا يستلزم الا معرفة الطرق الفكرية وموادها على
الوجه الجزئى لدفعه لا على الوجه الكلى حتى يثبت به ما ادعيتموه من ان وقوع الخطاء يستلزم الاحتياج
الى المنطق الذى هو عبارة عن قاعدة كلية تكون عاصمة عن الخطاء الواقع فى الفكر اذ من
البين انه ما لم يعرف الطرق الجزئية وموادها لم يحصل التمايز بين الخطاء والصواب الجزئيين
وحاصل المنع الثانى ظ واجاب المحشى المدقق عن المنع الاول بوجهين احدهما بقوله وانت
تعلم آه حاصله ان وقوع الخطاء بالفعل من جهة وقوعه فى فكر جزئى وان لم يستلزم الاحتياج
الى معرفة الطرق الفكرية وموادها على الوجه الكلى ليعصم عنه لكنه مستلزم له من جهة
احتمال وقوعه فى الافكار كلها بالنظر الى ذواتها وطبائعها بناء على ان حقيقة الفكر واحدة
فوقوع الخطاء بالفعل فى فكر جزئى يستلزم احتمال وقوعه فى فكر جزئى آخر وهكذا ومن الظاهر ان
احتمال وقوع الخطاء فى الافكار كلها يستلزم الاحتياج الى التعليم بالطرق الفكرية وموادها

على الوجه الكلى لانه لا سبيل الى دفع هذا الخطاء غير هذا وفيه نظر هو ان وقوع الخطاء فى كل فكر فكر انما
يستلزم معرفة كل طريق طريق وموادة لدفعه وهى لا توجب ان يكون على الوجه الكلى حتى يثبت
به الاحتياج الى المنطق لانها انما تحصل بالوجه الكلى تحصل بالوجه الجزئى بان يعرف حال كل طريق طريق
علحدة علحدة مناسب لفكر فكر على ان احتمال وقوع الخطاء فى الافكار كلها لا يوجب الاحتياج
الى المنطق على وجه اليقين الذى هو مقصودهم بل على وجه الاحتمال الذى هو غير مقصود الا ان يقال ان
تحصيل الاسباب لرفع احتمال الخطاء قبل وقوعه من شان العقلاء وثانيهما بقوله ثم المنع الذى
قبل التنزل على ما فى كثير من النسخ الظ انه غير وارد حاصله ان عدم ورود المنع الذى قبل التنزل
ظ لا ستره فيه فانا وان سلمنا ان وقوع الخطاء بالفعل فى الفكر الجزئى يستلزم معرفة الطرق الفكرية
وموادها لدفعه لكن لا نم ان معرفتها لو لم يكن على الوجه الجزئى لم يحصل التمايز بين الخطاء والصواب
الجزئيين اذ من الظ انه كما يحصل بمعرفتهما على الوجه الجزئى كذلك يحصل بمعرفتهما على الوجه الكلى ايضا
ولا يتوهم المنافاة بين الجوابين بان الجواب الاول دال على ان المحتاج اليه لدفع الخطاء معرفة
الطرق وموادها على الوجه الكلى والجواب الثانى على ان المحتاج اليه هو معرفتهما على الوجه الاعم بان يكون
على الوجه الجزئى او الكلى لان الجواب الاول مبنى على تقدير فرض وقوع الخطاء فى جميع الافكار والثانى
على تقدير وقوعه فى فكر واحد ثم اعلم ان قوله على ما فى كثير من النسخ مصرح بان المنع الذى قبل التنزل
لم يقع فى بعض النسخ فلم يحتج الى ما ذكرناه سابقا من ان المنع منعان باعتبار السندين لدفع
اشكال يرد على كلام المحشى لانه على هذه النسخة يكون المنع واحدا اذ السند ايضا واحد وعن المنع
الثانى بقوله والمنع الذى بعده اى بعد التنزل انما يضر لو تقريره انه ليس المراد من الاحتياج معناه
الحقيقى المشهور وهو ان لا يمكن حصول المحتاج بدون حصول المحتاج اليه حتى يتجه المنع على ما سبق من ان
وقوع الخطاء يستلزم الاحتياج الى القانون العاصم فيضر بالمقصود وهو كون المنطق محتاجا اليه
لانه من الظاهر ان وقوع الخطاء فى الافكار غير محوج بهذا المعنى الى القانون العاصم بل المراد منه معناه
المجازى وهى العلاقة المصححة لدخول الفاء وهو لا يضر المقصود ولا يخفى اذ من المعلوم انه يصح ان يقال

روحي القانون فحصلت العصمة وان يمكن حصولها من غيره ايض ولا يتوهم ان جواب المحشي عن المنع
الثاني عين ما اجاب به الشارح عنه حيث قال فقد ثبت الاحتياج الى قانون في اكتساب المطالب في الجملة
اه لان الاحتياج في الجملة كناية عن المعنى الثاني المجازي المضروب لانا نقول سياق كلام الشارح
يدل على ان الاحتياج في الجملة كناية عن انتهاء الاحتياج الى المنطق سواء كان اليه ولا كما اذا
كان معرفة الطرق وموادها التي تكون عاصمة عن الخطاء على الوجه الكلي او ثانيا كما اذا كانت
معرفتهما على الوجه الجزئي فانه لابد ان ينتهي علم الجزئيات الى الكليات بناء على ما قد ثبت عندهم
من ان العلم اليقيني بالجزئيات النظرية لا يحصل الا من الكليات فليس الاحتياج ح الا على معناه
الحقيقي كما لا يخفى على من له ادنى دراية فلا يكون جواب المحشي عين جواب الشارح اذ مراد المحشي
من الاحتياج في جوابه غير ما هو عند الشارح هذا غاية السعي لاصلاح كلام المحشي لكن يرد عليه بان مر
ان مراعاة المنطق لا يمكن الا بعد تجريد الفطرة عن الهوى واذا جردت صار الكل حليما والاحتياج
الى المنطق قوله اي وقوع الخطاء من الفضلاء آه توضيح الكلام انه لما منع شارح المطالع الاستلزام الواقع
في قولهم ان وقوع الخطاء بالفعل يستلزم عدم بداهة جميع تلك الطرق وموادها بان البداهة
لا تستلزم المعلومية لجواز ان تكون بديهيات خفية غير معلومة وهذا هو الموجب للخطاء والغلط
والى ح استلزام وقوع الخطاء لعدم البداهة دفعه الشارح بقوله هذا حاصله ان وقوع الخطاء من
الفضلاء الاذكياء المتصدين للاحتراز عن الخطاء الصارفين جهدهم لدفعه يستلزم عدم بداهة
جميع الطرق وموادها اذ لو كانت بديهية لكانت معلومة لهم البتة بازالة الخفاء بعد الجهد الكامل
مع انه ليس كذلك والكلام في هذا الخطاء لا في مطلق الخطاء فلا يرد ان كثيرا من الناس اغبياء لم يعلموا
البديهيات ولا يمكنهم ازالة الخفاء ولو بعد الجهد البليغ والمراد بوقوع الخطاء منهم كثرته وشيوعه
فلا يرد انه يجوز ان يكون لهم الطرق معلومة لكن بسبب ذهولهم عنها قد اخطاؤا فيها لان وقوع
الخطاء شائعا منهم ينافي احتمال الذهول اذ لو لا كذلك يكون الذهول منهم ايض شائعا كثيرا
مع كمال حفظهم لا يمكنهم الذهول كذلك قوله نقل عنه اي عن الشارح في وجه النظر والجواب بان قيل

وهو انا لا نم ان وقوع الخطاء بالفعل يستلزم عدم بداهة الجميع ولئن سلمنا فلا نم ان العلم اليقيني
بالجزئيات لا يحصل الا من قبل الكليات لانه يجوز ان يكون العلم بالجزئيات يقينيا مع عدم استفادتها
من الكليات والجواب انه لا شك ان العلم من قبل الكليات اصون عن الخطاء في الفكر فيثبت
الاحتياج في اكتساب المطالب الى القانون لاصونيته الذهن عن الخطاء في الفكر وهو القدر
كاف في الاحتياج انتهى ولما كان النظران المذكوران ساقطين مما سبق من تقرير قول
المحشي وقوع الخطاء واما الاول فقد مر تقريره فتذكره واما الثاني فبان كثرة وقوع الخطاء
وشيوعه من الفضلاء المتصدين للاحتراز يدل على ان العلم اليقيني للجزئيات النظريات لا يحصل
من الطرق الجزئيات والا لما وقع الخطاء كثيرا منهم لحصول هذه الطرق لهم قطعا بل من الكليات
وكان في الجواب ايض خلل من جهة انه لا يدل على المقصود من وجوب الحاجة الى القانون العام
الذي هو المنطق بل على مجرد كونه اصون للذهن عن الخطاء وهو غير مقصود على انه لا يسقط
به النظر الاول اعرض المحشي عن ذكر هذين النظرين وجوابهما سيتقل ببيان نظرين آخرين
وجوابهما حيث قال وفيه النظر آه تقرير النظر الاول الذي اشار اليه المحشي بقوله ان ما ذكره
ان الجواب الذي ذكره الشارح بقوله قلت لا يدفع المنع الثاني الذي بعد التنزل لانه انما يدل
على الاحتياج الى القانون الذي هو المقصود بل على العلم بالطرق الفكرية سواء كان حاصلا
من الجزئيات او القانون اي الكليات اذ خصوصية حصوله من الكليات ملغاة في
الاحتياج اليه فلا يثبت الاحتياج ح الا الى الاعم من المنطق الذي هو عبارة عن [illegible]
لا اليه ولما كان للسائل ان يسأل ان ما قلتموه ينادي على نداء على الغفلة عن قول الشارح
ان العلم اليقيني بالجزئيات النظرية انما يحصل بالكليات اذ هو يدل على حصول علم الطرق الفكرية
من الكليات دون الجزئيات فيكون المحتاج اليه ح هي الكليات التي هو القانون لا الاعم
منه ومن علم الجزئيات دفعه المحشي بقوله وامتناع حصوله اي حصول علم الطرق الفكرية من
الجزئيات لا يستلزم ذلك اي كون حصوله بالقانون محتاجا اليه وبرهن عليه بقوله كيف

والمحتاج اليه آه حاصله انه لما لم يجب ان يكون ما يحتاج اليه الشئ فى نفسه ممكنا فان عدم الواجب
جل شانه محتاج اليه لعدم العقل الاول الذى هو الممكن مع انه ممتنع بالذات فاولى ان لا يجب
ان يكون جميع انحاء حصول المحتاج اليه ممكنا فامتناع حصول علم الطرق الفكرية من الجزئيات
الذى هو نحو وفرد لمط الحصول لا يضر كون مط الحصول سواء كان من الكليات او الجزئيات
محتاجا اليه لدفع الخطاء الواقع فى الانظار وبما بينا ينكشف لك غاية الانكشاف ويتضح
حق الاتضاح ما قال جدى واستاذ استاذى واستاذ الورى متقن قوانين الحكمة وحيد عصره
وفريد دهره حسنة من حسنات سيد المرسلين حبيب اله العالمين صلعم نظام الملة والدين قدس
سره قد يفهم من استنتاج المصـ بقوله فاتضح ان المراد بالاحتياج المعنى المتعارف وهو الظاهر فيرد
انه بعد تسليم كون العاصم منحصرا فى القانون لا يلزم كونه محتاجا اليه فان الدعائم محتاجة اليها
وليس للخصوصية مدخل فى العلية ولو فرض انحصارها فى الدعائم المخصوصة فان من الجائز
ان يكون بقاء السقف مع فناء الدعائم المخصوصة ففى الواقع انحصر الدعائم فى الدعائم المخصوصة
وليس يجب ان تقع محتاجة اليها وهكذا حال الصورة الجسمية بالنسبة الى الهيولى فليس المحتاج
اليه الا الطبيعة وليس للخصوصية مدخل فى العلية فلذا القول لم لا يجوز ان يكون العاصم مطلقا
محتاجا اليه ولا يكون لخصوصية القانون مدخل هذا غاية التوجيه لكلام المحشى انتهى قال عمى
قدوة المحققين ان معنى احتياج الشئ الى الشئ ان لا يمكن حصول الاول بدون الثانى الكائنا
بحسب نفس الامر فاذا فرضنا تخصيص رفع الخطاء بالقانون الكلى وامتناع حصوله بالجزئيات
فقد ثبت الاحتياج بالمعنى الحقيقى بمعنى ما لا يمكن حصول الشئ بدون الشئ الآخر انتهى وحاصل
النظر الثانى الذى اشار اليه بقوله ولو سلم آه انا لو سلمنا ان امتناع حصول علم الطرق الفكرية
بالجزئيات يكون مستلزما لحصوله من الكليات التى هو القانون لكن لا يلزم منه الاحتياج
الى القانون المخصوص الذى هو المنطق لان القانون العاصم ليس منحصرا فى القوانين المنطقية
بحيث لا يكون العاصم الاهى لم لا يجوز ان يحتاج الى قانون آخر يكون هو عاصما عن الخطاء

حاشية مولانا محمد حسن رح ١٢

فلم يثبت الاحتياج ح الى المنطق بخصوصه بل الى الاعم منه وانت تعلم ان المنطق عبارة عن
القانون العاصم عن الخطاء فى الفكر اى قانون كان سواء كانت هذه القوانين او غيرها
لكنهم لما لم يجدوا القوانين الاخر حكموا بان هذه القوانين المدونة هى المحتاجة اليها قال جدى
واستاذ استاذى كمال الملة والدين وبالجملة التصدى فى هذا المقام لاثبات الاحتياج
الى المنطق بمعنى عدم امكان العصمة بدونه لا يجدى الى طائل لان الفطرة الانسانية قد تكون
وافية ذاتا لان الحاجة بعد التسليم انما يثبت الى الاعم فحسب نعم الحاجة بالمعنى الآخر لا شبهة
فى صحته وهو المعنى بصحة دخول الفاء لكن اصل الكلام بعد باق وهو ان المنطق بعد التسليم غايته
انما يعصم عن الخطاء فى صورة الفكر وبها لا يتم الاستنتاج ولا يعصم عن الخطاء الذى يقع فى
المادة الذى يفضى الى الجهل المركب فى المبادى او المقاطع فيحتمل المط جهلا كذا قالوا فالمنطق
ح ضعف الوسائل لتحصيل الجزم الصادق انتهى ويمكن الجواب عن قوله قدس سره لكن اصل
الكلام بعد باق وهو ان المنطق آه فان مباحث الصناعات التى هى داخلة فى المنطق تكفى
العصمة الخطاء الواقع فى المادة فيكون المنطق عاصما عن الخطاء مط سواء كان فى المادة او الصورة
وحاصل الجواب عن النظرين الذى اشار اليه المحشى بقوله والجواب انا لا نعنى آه انا لا نريد من
الاحتياج الواقع فى قولهم ان المنطق تكون محتاجا اليه فى العصمة معناه الحقيقى حتى يلزم منه ان
العصمة لا يتحقق بدون المنطق ويتوجه عليه النظر ان المذكوران بل ما يترتب عليه العصمة ويصح
ان يستعمل فيه كلمة الفاء ولا شك فى تحققه آه اذ من البين انه يصح ان يقال اذا روعى المنطق
تحصل العصمة وان يمكن حصولها عن غيره ايضا قوله ولو كان على التجوز متعلق بقوله يترتب
آه او قوله يستعمل آه فالحاصل ان اطلاق الاحتياج على الترتيب او على ما يصح استعمال الفاء
فيه على سبيل المجاز فانه لا يطلق حقيقة الا على ما لا يمكن حصول المحتاج بدونه قوله وكان قوله
ولا نعنى بالاحتياج آه اشارة الى ذلك اى الى ان ليس المراد من الاحتياج ة معناه الحقيقى
بل معناه المجازى وهو ما يصح دخول الفاء فيه وانت خبير بما فيه فانك قد عرفت ان ليس مراد الشـ

من الاحتياج فی الجملة فی کلامه الا انتهاء الاحتياج فلا يكون المراد منه ح الا معناه الحقيقي دون
معناه المجازی کما لا يخفى على ذی بصيرة ثاقبة **قوله** ای يبين تفسير لقول الش يبحث
وانما فسره به دون معناه اللغوی وهو التفتيش لان الكلام ههنا في البحث عن مسائل الفن
دون مطلق البحث فلا يكون المراد من البحث ح الا ما هو مصطلح في الفن وليس عبارة الا عن
هذا التفسير او ما هو في معناه **قال** الش عن عوارضه الذاتية آه قد السيد ابو الفتح لا يختلجن
في ذهنك ان التعريف لا يصدق على موضوع العلم الذی يبحث في العلم عن عرض
ذاتی واحد له فقط اذ الظاهر ان المحمول في كل علم مفهومات متعددة بل متكثرة كما يدل عليه
كلامهم في بيان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ومجرد الاحتمال العقلی لا يجدی فی نقض التعريف
على انه يكون الاضافة مبطلة للجمعية كاللام في قوله لا يحل لك النساء وكان قوله وهی الخارج
المحمول على ما في كثير من النسخ اشارة اليه والا لكان الظاهر ان يقول وهی الامور الخارجة المحمولة
انتهى **قوله** من حيث انها اعراض ذاتية آه قد وقع في بعض نسخ الشرح لفظ عن عوارضه
وفی بعضها لفظ عن اعراضه ولما لم يكن حاجة الى التقييد بالحيثية المذكورة المصرحة لكون
العرضية مبدء وعلة لكون العارض عارضا ذاتيا لدفع التوهمين الآتيين على النسخة الاولى
دون الاخيرة اذ هی تفهم منها بدون التقييد بناء على ان العوارض جمع عارض وهو مشتق
ومن المتقرر عندهم ان الحكم المتعلق بالمشتق يدل على علية المبدء له ذكر النسخة الاخيرة وقيدها
بالحيثية المذكورة وترک الاولى **قوله** بالدليل او التنبيه آه متعلق بقوله يبين والدليل
عبارة عن قضيتين يتأدى الى مجهول فلا يكون الا اذا كانت المسئلة نظرية والتنبيه
عبارة عما تركب عن قضيتين يزيل الخفاء الواقع في البديهيات فلا يكون الا اذا كانت
المسئلة بديهية خفية وقوله الآتی فان البحث والبيان آه دليل لتقييد التبيين بالدليل
والتنبيه فالحاصل ان البحث الذی فسر بالتبيين وان كان عبارة عن مطلق البيان لكن
لما لم يكن التبيين في الفن الا عن مسائله ومقاصده وهی لا تكون الا نظريات او بديهيات

خفية دون غيرها كالنار محرقة والشمس مشرقة وامثال ذلک اذ لا فائدة في تدوينه لكونه من الواضحات
ولا بد فی الاولى من الاستدلال وفی الثانية من التنبيه قيده بهما فذكر غير النظريات والبديهيات الخفية
من الواضحات الجلية في الفن ليس من جهة انها من المقاصد بل من جهة انها من المبادی لها **قوله**
بتوزيعها ای بتوزيع الاعراض الذاتية وتقسيمها على موضوعات مسائل العلم اعلم انه على تقدير تفسير العرض
الذاتی بما ينسب الى موضوع العلم اعم من ان يكون ثبوته له بالذات او بواسطة امر من الامور التی
سيأتی تفصيلها يكون طريق البحث لتقسيم الاعراض المحمولات للمسائل على موضوعاتها بان يجعل
عرض من الاعراض الذاتية لموضوع العلم محمولا في مسئلة مسئلة من مسائل العلم مناسبا لموضوع موضوع
من موضوعات المسائل فان كان موضوع المسئلة نفس موضوع العلم يجعل العرض الذاتی لموضوع العلم محمولا لها
كقولنا كل جسم متحيز وان كان نوع موضوع العلم يجعل ما هو نوع العرض الذاتی الذی يكون ثابتا
لموضوع العلم بالذات محمولا لها نحو قولنا كل جسم بسيط اذا خلی وطبعه يكون كريا فان الكرية نوع
من الشكل الذی هو عرض ذاتی لموضوع العلم ای الجسم الطبعی وثابت له بالذات وقس على هذا حال
بواقی الاعراض الذاتية وموضوعات المسائل فعلى كل تقدير من التقادير التی يكون فيها موضوع المسئلة
غير موضوع العلم يكون ما هو عرض محمول للمسئلة عرضا ذاتيا لموضوع العلم بمعنى كونه منسوبا اليه
البتة وعلى تقدير تفسيره بالخارج المحمول الذی يلحق الشیء لذاته او لما يساويه يكون طريق البحث البحث
تقسيم الاعراض الذاتية لموضوع العلم بان يجعل العرض الذاتی من تلک الاعراض محمولا للمسئلة
التی يكون موضوعها عين موضوع العلم كقولنا كل جسم متحيز او يجعل بعض شقوق العرض الذاتی
محمولا في مسئلة والشق الآخر محمولا في مسئلة اخرى بناء على ان المحمول لموضوع العلم المفهوم
المردد بين محمولات المسائل ولا يبحث عنه صريحا في مسئلة وانما يبحث عن احد شقوقه فيجعل محمولا
في مسئلة والآخر في مسئلة اخرى كقولهم العنصر يقبل الكون والفساد والفلک لا يقبل الكون
والفساد فان كلا من قبول الكون والفساد وعدم قبولهما وان لم يكن عرضا ذاتيا للجسم الطبعی
لانه لا يلحقه لذاته ولا بما يساويه بل انما يلحقه من جهة الامر الخاص وهو العنصر او الفلک لكنه شق من

شقی المفهوم المردود الذی هو عرض ذاتی له ای قبول الکون والفساد او عدم قبولهما **قوله** ومرجع آ

مرجع البحث الذی هو عبارة عما یجب ان یحصل حتی یمکن حصول البحث کما یقال مرجع الجود الغنی هو المحمول

لانه یقصد فیه اثبات المحمول للموضوع وهذا القول متعلق بقوله ویحمل آه **قوله** فلا یتوهم صدق

التعریف اه اشتمل علی توهمین علی تعریف موضوع العلم بانه عبارة عما یبحث فیه عن اعراضه الذاتیة

وهی عبارة عما یلحق الشیء لذاته او لما یساویه تقریر التوهم الاول الذی اشار الیه المحشی بقوله

صدق التعریف علی العرض الذاتی اه ان ما یلحق الموضوع لذاته یلحق بعرضه المساوی له البتة

بسبب ما یساویه وهو الموضوع اذ المساواة من الطرفین وکذا ما یلحق الموضوع بسبب عرضه الذاتی

المساوی له یلحق بهذا العرض ایض لذاته وعلی کلا التقدیرین یکون العرض الذاتی لموضوع

العلم عرضا ذاتیا لعرضه المساوی له فیصدق علی هذا العرض الذاتی المساوی لموضوع العلم

انه یبحث فی العلم عن العرض الذاتی له فیکون داخلا تحت تعریف موضوع العلم فلم یکن التعریف

مطردا وانما جعلنا مناط التوهم کون العرض الذاتی مساویا لموضوع العلم اذ علی تقدیر کونه اعم

او خاصا منه لا یکون لحوق ما یلحق موضوع العلم له لذاته او لما یساویه حتی یتوهم منه صدق تعریف

موضوع العلم علی هذا العرض بل بواسطة امر اعم او اخص منه وهو موضوع العلم وتقریر الثانی

الذی اشار الیه بقوله وصدقه علی موضوع المسائل آه انه یصدق علی موضوع المسئلة الذی

یکون مغایرا لموضوع العلم بان یکون موضوعها نوع موضوع العلم او نوع عرضه الذاتی مثلا

ومحموله عرضا ذاتیا انه یبحث فی العلم عن اعراضه الذاتیة فیکون داخلا تحت تعریف موضوع

العلم فلم یکن التعریف مطردا **قوله** وذلک لان آه متعلق بقوله لا یتوهم آه یعنی ان موضوع

العلم لیس عبارة عما یبحث فیه عن اعراضه الذاتیة مطلقا بل عن هذه الاعراض من حیث انها

اعراض ذاتیة لموضوع العلم فلا یتوجه التوهمان المذکوران اما الاول فبان العرض الذاتی

لموضوع العلم وان کان عرضا ذاتیا للعرض الذاتی المساوی له ایض لکنه لا یبحث عنه من جهة

کونه عرضا ذاتیا للعرض الذاتی المساوی لموضوع العلم حتی یصدق تعریف موضوع العلم علیه

فیختل طرده بل من حیث انه عرض ذاتی لموضوع العلم واما الثانی فبان البحث عن العرض

الذاتی لموضوع المسئلة التی یکون مغایرا فیها لموضوع العلم لیس من جهة انه عرض

ذاتی له بل من جهة انه تتمة للعرض الذاتی لموضوع العلم وهو المفهوم المردد اذ به یحصل شق

منه فلم یصدق تعریف موضوع العلم ح علی موضوع المسئلة لیختل طرده به **قم** بعض الاعاظم

ان خروج بعض موضوعات المسائل المغایرة لموضوع العلم بقید الحیثیة علی تقدیر المسامحة

وتجویز البحث عن الاعراض الغریبة لموضوع العلم کما الیه میل الشه وغیره من المحققین مشکل فان البحث

عن الاعراض الذاتیة لنوع موضوع العلم ونوع عرضه الذاتی لیس لانه عرض ذاتی لموضوع العلم

ولا لانه من تتمة الاعراض الذاتیة بل لکونه عرضا ذاتیا لنوع موضوع العلم ونوع عرضه الذاتی

فلا یکون قید الحیثیة مخرجا ایاها الآن یقال انه انما یبحث عنها لکونها مما یعرض للموضوع فی الجملة

فتامل فیه **قوله** هذا اما بالنظر آه حاصله ان تفسیر الشه تعریف موضوع العلم بما یبحث فیه عن

اعراضه الذاتیة بما یرجع البحث فیه الیها الذی منطوقه ان المرجوع الیه للبحث فی العلم یکون

اعراضا ذاتیة لموضوع العلم وهی تکون محمولة البتة مبنی علی ان مناط البحث والبیان

هو المحمول دون الموضوع فان البحث المعتبر عندهم انما یکون بالدلیل او التنبیه وهما انما یدلان

علی ثبوت المحمول للموضوع فمرجع البحث ح هو المحمول دون الموضوع آه وعلی انه قد یکون

موضوع المسئلة مغایرا لموضوع العلم بان یکون نوعه مثلا فلو لم یفسر ما یبحث فیه عن اعراضه

الذاتیة بما یرجع البحث فیه الیها لزم ان لا یبحث فی العلم عن الاعراض التی لیست اعراضا ذاتیة

لموضوع العلم بل لنوعه مثلا مع انه یبحث عنها ایض ولما فسر به لا یلزم شناعة لان هذه العوارض

ترجع الی الاعراض الذاتیة لموضوع العلم البتة لان الغرض من ذکر محمولات المسائل ابانة العرض

الذاتی لموضوع العلم وهو المفهوم المردد وسیجیء بیانه مشروحا وبهذا یندفع التوهم الثانی المذکور

ایض فانه لا یصدق علی موضوع المسائل الذی هو مغایر لموضوع العلم انه یرجع البحث والبیان

الی اعراضه فعلی البناء الاول یکون غرض الشه من قوله یرجع آه تبیین ان البحث یکون حقیقة

[illegible] ١٢

بالقياس الى المحمول الذي هي اعراض ذاتية من دون ان يكون بحيث في تاويل ان يجز
وعلى الثاني عكسه ثم اعلم ان قول الشارح آه على البناء الثاني انما ينطبق على التوجيه الثاني
من التوجيهين اللذين كتبهما الشارح لدفع الايراد الذي سيورده دون التوجيه الاول
قوله اراد بالحمل واللحوق الحمل بالمواطاة آه يعني اراد الشارح المحقق بالحمل واللحوق الواقعين
في تعريف العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشئ لذاته اولما يساويه حمل المواطاة
وهي عبارة عن نسبة المحمول الى الموضوع بلا واسطة لفظة في اوله اوذو ولان من حمل العرض
الذاتي على الموضوع تحصيل مسئلة وفيها لا يكون الحمل معتبرا الا الحمل بالمواطاة فذكر المبادي
في امثلة الاعراض الذاتية للمسائل كالوحدة والكثرة لموضوع الفن الالهي انما هو من قبيل المسامحة
بان يراد منها المشتقات كالواحد والكثير فانه لابد في المسائل من حمل الاعراض على موضوعاتها
الذي يكون معتبرا وهو ليس الا الحمل بالمواطاة ومن الظاهر ان هذا الحمل لا يتحقق الا في المشتقات
دون المبادي اذ لا يصح ان يقال الموجود وحدة او كثرة ويصح ان يقال الموجود واحد او كثير
وانت خبير بما فيه فان تصريح الشيخ في طبيعيات الشفاء ان الاعراض اللاحقة لموضوعاتها
قد تكون صورا كقولنا كل جسم ففيه مبدء ميل وقد تكون اعراضا نحو كل جسم فله حيز طبعي وقد تكون
مشتقة من الصورة نحو كل جسم محدد للجهات او الاعراض مثاله كل جسم فلكي متحرك يدل على ان
ليس المراد من الحمل المعتبر في المسائل الا مطلق الحمل سواء كان بالمواطاة او الاشتقاق الذي هو
عبارة عن نسبة المحمول الى الموضوع بواسطة ذو او في او له فلا حاجة اذن الى ارتكاب التسامح
في الامثلة الموردة للاعراض الذاتية من المبادي كالوحدة والكثرة بان يراد منها المشتقات
قوله فالعرض في فن البرهان المذكور في المنطق غير العرض بحسب اصطلاح قاطيغورياس
بالغين المعجمة بعد الياء المثناة التحتانية وقرء المحقق المدقق الجونفوري بالفاء لفظ سرياني معناه
المقولات العشر من الجوهر والكم والكيف والاين والوضع ومتى والفعل والانفعال والجدة والاضافة
فان العرض في فن البرهان عبارة عما يكون خارجا عن الشئ ومحمولا عليه سواء كان جوهرا كالفصل

الجواهر بالنسبة الى اجناسها اولا كالسواد والبياض بالنسبة الى موضوعهما وفي اصطلاح
قاطيغورياس عبارة عما يوجد في الموضوع فالنسبة بينهما النسبة العموم والخصوص المط
فان المعنى الاول له اعم منه بالمعنى الثاني **قوله** كما ان الذاتي والموضوع فيه اي في
فن البرهان غير الذاتي في ايساغوجي والموضوع في قاطيغورياس وايساغوجي عبارة عن
الكليات الخمس من الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام قال السيد السند في حاشيته
على شرح المطالع انما سميت به لانه حكيم استخرجها ودونها وقيل لبعضهم كان يعلمها شخصا مسمى
بايساغوجي وكان يخاطبه في كل مسئلة منها يا ايساغوجي الحال كذا وكذا قال المحشي في منهيته
موضوع فن البرهان هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وموضوع قاطيغورياس هو المحل
والذاتي في فن البرهان هو الخارج المحمول وفي ايساغوجي هو الجزء انتهى **قوله** فيهما هو المحل
المراد منه المحل الذي لا يقومه الحال بطبيعته لا يسمى موضوعا بل مادة كالهيولى بالنسبة الى الصورة
واعلم ان للموضوع معنى آخر بحسب اصطلاح كتاب القياس فهو ما يكون محكوما عليه في القضية
الحملية **قوله** فيهما والذاتي في فن البرهان هو الخارج المحمول بحيث يكون عارضا للمعروض
اولما يساويه وهذا يخالف ما صرح به المحقق الطوسي من ان الذاتي في فن البرهان يطلق على
الاعم منه ولما يكون داخلا في قوام الشئ ومحمولا عليه **قوله** فيهما وفي ايساغوجي آه وقد يطلق
الذاتي فيه على ما لم يكن خارجا عن الشئ سواء كان عينه او جزءه وبهذا المعنى يطلق على النوع
ايضا **قوله** واراد اي الشارح بالشئ الذي وقع في قوله يلحق الشئ لذاته ما يعم الواحد والمتعدد
بان يراد من الشئ جنسه سواء كان واحدا او كثيرا وانما عمم ليندفع به الايراد من ان المتبادر
من الشئ الشئ الواحد فيخرج الاعراض الذاتية التي تبين في العلم الذي يكون موضوعه
متعددا فلم يكن تعريف العرض الذاتي ح جامعا لافراده اعلم ان بناء هذا التعميم انما هو على تقدير
جواز ان يكون المتعدد موضوع العلم الواحد مع انه لا يجوزه العقل اذ المتعدد لا يخ اما ان يعتبر معه
جهة واحدة اولا على الثاني يكون عدة علما واحدا كعد علم المنطق والحساب علما واحدا وعلى الاول

الايخ اما ان يجعل ذلك المتعدد موضوعا ويلاحظ فيه جهة الوحدة اي يجعل المفهوم الواحد الماخوذ من تلك الجهة الواحدة موضوعا للعلم ويجعل ذلك المتعدد من افراده وعلى الاول يشتبه على العقل انه يجوز ان يكون سوى المتعدد امر آخر له دخل في تلك الجهة فيزيد الموضوع على ما فرض موضوعا وعلى الثاني يكون الموضوع امرا واحدا لا متعددا هف فالحق ح ان موضوع الفن الواحد لا يكون الا امرا واحدا سواء كان شخصيا او نوعيا او جنسيا كذا افاده سلمه عمي قدوة المحققين المتاخرين قدس سره ويمكن الجواب عنه بعد اختيار الشق الاول من الترديد الثاني بانا لما تتبعنا الفن الذي يكون الموضوع فيه متعددا الملحوظا بجهة الوحدة ما وجدنا امرا آخر وراء المتعدد يكون له دخل في تلك الجهة التي اعتبرت معه فما زاد الموضوع على ما قد فرض موضوعا ومجرد احتمال ان يكون امر آخر كك لا يمنع كون المتعدد الملحوظ بتلك الجهة موضوعا للفن ويمكن ان تقول ان المحشي اراد بالواحد الواحد الشخصي وبالمتعدد المفهوم النوعي والجنسي وانما عبر به عنهما لتعدد افرادهما **قوله** والماخوذ مع حيثية عطف على قوله الواحد فيشتمل تعريف العرض الذاتي ح لجميع الاعراض الذاتية سواء كان معروضها ماخوذا مع حيثية اولا وانما عمم لدفع ايراد يرد من انه لا يتبادر من الشيء الا نفسه دونه مع اعتبار الحيثية فيخرج الاعراض الذاتية التي يكون معروضها ماخوذا مع الحيثية من تعريف العرض الذاتي فلم يكن تعريفه جامعا **قوله** مع الحيثية الزائدة على حقيقته آه اعلم ان الحقيقة عبارة عن الماهية الماخوذة مع الوجود فالوجود ح لا يكون زائدا على الحقيقة سواء قلنا الى اعتباره فيها من حيث انه داخل فيها وجزء لها او من حيث انه في اللحاظ اما على الاول فظ لان زيادة الحيثية على الحقيقة ان يكون ح عبارة عن علم كونها جزءا او عينا لها والوجود على هذا التقدير ليس كك واما على الثاني فلان المراد من زيادة الحيثية على الحقيقة ح ان يكون زيادتها على اعتبار الوجود فيخرج الوجود عنها بلا مرتبة فلا يرد ان كلام المحشي دال على ان حيثية الوجود المعتبرة في موضوع العلم الاعلى ليست زائدة على الحقيقة مع انه زائد عليها قطعا **قوله** والا فلا بد في كل علم آه

مولانا محمد حسن ١٢٦١

الدليل على وجوب تعميم الموضوع وهو الشيء الماخوذ في تعريف العرض الذاتي بان يكون ملحوظا بالحيثية الزائدة او غير ملحوظ معها في حاصل الدليل انه لو لم يعمم الموضوع بهذا التعميم فاما ان يخصص باحد شقيه او يعمم باعتبار الحيثية سواء كانت عينا للحقيقة او جزءا لها او زائدة عليها بان لوحظ معها او لم يلحظ وعلى الاول فاما ان يخصص بالحيثية الزائدة فيكون ح موضوع كل علم مشتملا على حيثية زائدة وهو كما ترى اذ على هذا يخرج موضوع العلم الذي لا يكون مقيدا بهذه الحيثية كالعلم الالهي الاعلى اذ الحيثية المعتبرة فيه ليست الا حيثية الوجود وهي ليست زائدة على الحقيقة او يخصص بعدم الحيثية الزائدة فيلزم اختلاط العلم الاعلى بالادنى اي الطبعي فلان موضوع الاول ليس مقيدا بحيثية زائدة اذ موضوعه الاشياء من حيث الوجود وهذه الحيثية ليست حيثية زائدة على حقيقة الاشياء كما عرفت فلو كان موضوع الثاني وهو الجسم الطبعي ايض غير مقيد بالحيثية الزائدة كصحة الحركة والسكون يكون مشتملا على جميع الحيثيات التي ليست كك ومن جملتها الوجود ايض فيكون البحث عن عوارض الجسم من حيث الوجود بحثا عن عوارض الشيء من حيث الوجود الذي هو موضوع العلم الاعلى فيختلط هذان العلمان بناء على ان تمايز العلوم انما يكون بتمايز الموضوعات ولما لم تتمايز موضوعاهما لان موضوع العلم الاعلى على هذا التقدير يكون شاملا لموضوع العلم الطبعي لم تتمايزا فلم يعد كل منهما علما براسه وعلى الثاني يلزم ان يصح ان يكون موضوع علم غير مشتمل على الحيثيات المطلقة مع انه ليس كك اذ يجب في موضوع كل علم ان يكون مشتملا على هذه الحيثية فانه من الظاهر ان حيثية الوجود المعتبرة في موضوع العلم الذي هي الاشياء من حيث الوجود وهو العلم الالهي حيثية مطلقة وليست حيثية زائدة فلو اعتبر في موضوع العلم الادنى عدم هذه الحيثية بناء على انه مقابلة لكان موضوعه اي الجسم مشتملا على جميع الحيثيات التي منها حيثية الوجود فيكون البحث عن عوارض الجسم من حيث الوجود بحثا عن عوارض الشيء من حيث الوجود الذي هو موضوع للعلم الاعلى فيختلط مسائل هذا العلم بذلك العلم ولم يصح عد كل واحد منهما علما براسه بناء على ان

مناط التمايز بين العلوم انما هو التمايز بين الموضوعات ح لم يتحقق ح ثم اعلم ان ذكر المحشي ابطال
الشق الثالث بقوله والا فلا بد آه دون الاولين مع ان الدليل لا يتم بدونهما انما هو من جهة
ان بطلان الشق الاول ظ وابطال الثاني يفهم من الثالث وانما اوردنا من العلم الالهي
الواقع في كلام المحشي العلم الطبعي لشيوع استعماله فيه لكن لو اوردنا منه ما يعم منه ومن الرياضي
ليشتمل الحساب فان كلا منهما ادنى بالنسبة الى العلم الاعلى اي الالهي ثم تقرير كلامه بمثل ما سبق
ليكان احسن لدلالة كلام الشيخ الذي نقله المحشي من قوله وموضوع العلم آه عليه دلالة صريحة
قوله وقد اشار اليه اي الى تعميم الشيء باعتبار الحيثية الزائدة **قوله** اما ان يكون قد اخذ على
الاطلاق من حيث هويته وطبيعته آه الهوية عبارة عن الماهية الماخوذة مع التشخص المساوق
للوجود فتكون ماخوذة مع الوجود ايضا لان الشيء اذا كان ماخوذا مع مساوق يجب ان يكون
ماخوذا مع مساوق آخر ايضا والا لم يبق المساوقة فهذا القول اشارة الى الحيثية الغير الزائدة
قوله واما ان يكون قد اخذ لا على الاطلاق ولكن من جهة اشتراط زيادة آه اشارة الى الحيثية
الزائدة **قوله** مثل النظر في عوارض الاكر بضم الهمزة والكاف جمع كرة على خلاف القياس
وكذا الكرون وجمعها القياسي كرات **قوله** ومما ينبغي ان يعلم آه اراد به دفع ايراد مشهور
من ان الحيثية المعتبرة في موضوع العلم كما يقال ان موضوع المنطق المعقولات من حيث
انها توصل الى مطلوب تصوري او تصديقي وان موضوع الطبعي الجسم من حيث الحركة والسكون
الخ اما ان تكون تعليلية للحوق الاعراض الذاتية للموضوع بان تكون متممة لتاثير العلة
الفاعلية بمعنى انها لا يتم تاثيرها الا مع اعتبار الحيثية او تقييدية للموضوع الذي هي علة قابلية
للعوارض الذاتية بان تكون متممة لموضوعيته فيكون الحيثية ح جزءا للموضوع على هذا التقدير
دون الاول وعلى كل تقدير يجب ان لا يبحث عنه في علم يكون موضوعه ذلك المحيث والا
يلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشيء للشيء لا بد وان يتقدم على العارض مع انه
قد يبحث عن الحيثية ايضا في هذا العلم الا ترى انه يبحث في المنطق عن الايصال وعن الحركة والسكون

في الطبعي ايضا وتقرير الدفع انه ليست الحيثية المعتبرة في موضوع العلم تعليلية
او تقييدية على الوجه الذي ذكرتموه بل تعليلية للبحث عن العوارض في نظر الباحث
او تقييدية لعروض العوارض لمعروضاتها في نظره فلا يكون ح مما به يعرض
العرض الذاتي للموضوع حتى يلزم منه حين البحث عنها وكونها عرضا
ذاتيا له تقدمها على نفسها بناء على ان ما به يعرض الشيء للشيء لا بد وان يتقدم على العارض
فالايصال في موضوع المنطق ليس شرطا ومتمما للعلة الفاعلية لثبوت الجنسية والفصلية
ونحوهما من العوارض الذاتية للمعقولات التي هي موضوع المنطق ولا قيدا لمعروضات الجنس
والفصل ونحوهما التي هي معقولات بان يكون متمما لكونها قابلة لعروضها بل سببا وعلة للبحث
عن العوارض الذاتية للموضوع او قيدا للموضوع في نظر الباحث ثم اعلم ان تقرير الدفع
بهذا النمط اصوب مما قيل في تقرير الدفع من ان الحيثية المعتبرة في الموضوع انما هو صحة الحركة
والسكون والايصال ولا يبحث عن الاولين في الطبعي وعما لثالث في المنطق وانما
يبحث في الطبعي عن نفس الحركة والسكون في المنطق عن نفس الايصال وهي ليست معتبرة
في الموضوع لورود المنع عليه من انه يبحث في الطبعي عن الصحة ايضا كما يقال ان اي جسم صالح للحركة
والسكون فالايراد بحاله **قوله** وبهذا اي بسبب كون الحيثية المعتبرة في الموضوع حيثية تعليلية
او تقييدية في نظر الباحث يظهر انه لا حاجة آه رد على ما هو المشهور من ان تمييز المسئلة المشتركة
بين العلمين انما هو باعتبار البرهان فان البرهان في تلك المسئلة في علم لما كان مغايرا للبرهان
على تلك المسئلة في علم آخر تمايز المسئلة لا محالة فاذا اورد البرهان على كروية الفلك التي هي
مسئلة مشتركة بين النجوم والطبعي من المقدمات الطبعية كانت من العلم الطبعي وان اورد من
المقدمات النجومية كانت من النجوم بان تميز تلك المسئلة انما هو باعتبار الحيثية المعتبرة في الموضوع
على وجه التعليل او التقييد في نظر الباحث كما يفهم من كلام الشيخ في برهان الشفاء حيث
قال جسم العالم او جرم الفلك آه توضيحه ان البحث عن كروية الفلك وان اشترك فيه المنجم

والطبعي لكن لما كان موضوع علم النجوم مغاير الموضوع الطبعي بالحيثية فان موضوع علم النجوم الجسم من حيث انه ذو كم وموضوع العلم الطبعي الجسم من حيث انه ذو طبيعة بسيطة كان بحث المنجم من الجهة الاولى فيجعل نظره من حيث ما يلحق الجسم من الحوالات الكمية من الاوضاع والانسب التي تعرض له من جهة الكمية ولذا يستدل في النجوم على كروية الفلك بانه يحدث عند الطلوع والغروب احوالات كذا ويرى الابعاد في كل وقت متساوية وهذه لا تكون الا عند الكروية والطبعي من الجهة الثانية ولذا يستدل عليه في العلم الطبعي بان الفلك ذو طبيعة بسيطة وكلما يكون كذلك لا يختلف مقتضاها فلا يكون شكله الذي هو مقتضى طبعه مختلفا بل مشابه البعيد هي الا الكروية اذا عرفت هذا فلا حاجة الى اعتبار اختلاف البراهين لاجل التميز كما هو المشهور بل لا يمكن فان البرهان يكون خارجا عن المسئلة والامر الخارج عن الشيء لا يكون منشا لامتياز الشيء عن الآخر فتامل تاملا بليغا ليظهر لك ما في كلام المحشي من الخلل وهو ان حقيقة البحث اثبات حكم بالبرهان فلحاظ الحيثية المعتبرة مع الموضوع ح لا يكون الا بان يكون البرهان مشتملا على تلك الحيثية والا فلم يتقيد البحث بتلك الحيثية بل صار مطلقا ولم يصر الحيثية علة للبحث فلا يكون منشا التميز ح بين العلمين الا اختلاف البرهان اذ لو كان البرهان واحدا كان جهة البحث واحدة فلم يتميز علم عن علم وعليه يحمل كلام الشيخ فان نظر الباحث في الحيثية المعتبرة مع الموضوع انما هو بان يجعل البرهان مشتملا على تلك الحيثية والقول بان الامر الخارج عن الشيء لا يكون منشا لامتيازه عن الآخر قول بلا دليل على انه يمكن توجيه القول المشهور بان اختلاف البراهين يدل على اختلاف الحيثيتين فاقيم الدال مقام المدلول قال ح الى قول المحشي من ان تميز العلوم المشتركة انما هو باعتبار اختلاف الحيثيتين في الموضوع **قوله** وذلك الشرط هو ان له مبدء حركة وسكون بالذات اعلم انه قد اضطرب عباراتهم في ابانة موضوع العلم الطبعي الذي هو عبارة عن علم احوال اشياء تفتقر في وجودها الخارجي والتعقلي الى المادة ففي بعضها الجسم من حيث ان له مبدء حركة وسكون وفي بعضها الجسم من حيث انه ذو طبيعة بسيطة وفي بعضها الجسم من حيث

اشتماله على الحركة والسكون وفي بعضها الجسم من حيث اشتماله على قوة الحركة والسكون وفي بعضها الجسم من حيث اشتماله على قوة التغير وفي بعضها الجسم من حيث اشتماله على المادة لكن المآل واحد لان مبدء الحركة والسكون ليس الا الطبيعة فرجع الاول الى الثاني وليس المراد من الحركة والسكون فعليتهما بل قوتهما فرجع الثالث الى الرابع والمراد بالقوة الاستعداد وبالحركة مطلق التغير وبالسكون مقابله فرجع حاصل الرابع الى الخامس والاستعداد انما يتم بالمادة فيؤل حاصل الخامس الى السادس وحيثية المادة والطبيعة متلازمان قطعا لان الطبيعة لا توجد الا في جسم مادي وهي لا يوجد بدون الطبيعة فمؤدى هاتين العبارتين واحد **قوله** فهذا اي المنجم **قوله** وذلك اي الطبعي **قوله** اي لا بواسطة تفسير على ترتيب اللف فان قوله لا بواسطة ان يلحق شيئا آخر تفسير لقول الشارح لذاته وقوله او بواسطة بشرط ان يكون ذلك الشيء مساويا له صدقا وتحققا تفسير لقوله او لما يساويه والمساواة في الصدق بين الشيئين عبارة عن صدق احدهما وحمله على كلما يصدق عليه الآخر وفي التحقق عبارة عن تحقق كل واحد منهما متى تحقق الآخر من دون الحمل ففيما يلحق الشيء بواسطة الامر المساوي له بحسب الصدق يجب ان يكون كل من الواسطة وذي الواسطة محمولا على ما يصدق عليه الآخر كالضاحك بالنسبة الى الانسان فانه بواسطة كونه متعجبا يلحقه وبين الانسان والمتعجب مساواة بحسب الصدق لانه يحمل كل منهما على ما يصدق عليه الآخر وفيما يلحق الشيء بواسطة الامر المساوي تحققا يجب تحقق كل من الواسطة وذيها متى تحقق الآخر من دون حمل احدهما على ما يصدق عليه الآخر وعلى كلا التقديرين يكون العارض عارضا للمساوي للشيء وبواسطته للشيء ولا يخفى ما فيه فانه يدل على ان ما يعرض للشيء بواسطة المباين الملازم له وجودا وعدما من الاعراض الذاتية للشيء بناء على ان المباين مساو للشيء بحسب التحقق وما يعرض للشيء بواسطة المساوي له بحسب التحقق يكون عرضا ذاتيا للشيء مع ان عد هذا العرض من الاعراض الذاتية لذلك الشيء مما لا وجه له فان هذين المتساويين ليس بينهما اتصال لانهما متغايران وجودا وذاتا فكيف

يصح عدما يعرض لاحدهما عارضا للآخر **قوله** فالمعتبر في الاول اي العرض الذي يلحق الشئ لذاته
لابواسطة ان يلحق شيئا آخر وربما يقوله العرض الاولي نفي الوسطة آه اعلم ان الوسطة اما ان تكون
علة للعلم والتصديق تسمى وسطة في الاثبات كالتغير فانه واسطة للتصديق بان العالم حادث او علة لثبوت
صفة لشئ فاما ان يكون الواسطة متصفة بتلك الصفة بالذات وبالحقيقة وذو الواسطة
متصفا بها بالعرض والمجاز من جهة العلاقة فتسمى وسطة في العروض والصفة في هذه الصورة
لاتكون الا واحدة بالشخص كالسفينة المتحركة الجالس عليها الانسان مثلا فانها متصفة بالحركة
بالذات وبالحقيقة وجالسها بالعرض والمجاز اولا يكون كذلك فتسمى وسطة في الثبوت وهي
على قسمين لانه اما ان يكون كل من الوسطة وذيها متصفا بتلك الصفة بالذات معروضا
حقيقيا لها لكن يكون اتصاف الواسطة بها اولا واتصاف ذيها بها ثانيا فيكون للصفة
ح فردان احدهما قائم بالواسطة وثانيهما بذيها والا يلزم قيام امر شخصي بمحلين متغايرين بالذات
كاليد اذا تحرك المفتاح بحركته فان اليد في هذه الصورة تتصف بالحركة اولا والمفتاح ثانيا
بواسطته اولا يتصف بتلك الصفة الا ذو الوسطة دون الواسطة فلا يكون وجود الصفة
ح الا وجودا واحدا شخصيا كالصباغ بالنسبة الى الثوب ذا صبغه بالسواد مثلا فان الثوب
ح يتصف بالسواد ولا يتصف به الصباغ اصلا فما قيل من ان للواسطة قسما ثالثا وهو ان يكون
منشأ لثبوت المحمول للموضوع في نظر العقل كالحد الاوسط فانه وسطة لثبوت الاكبر للاصغر
عند العقل الا ترى ان ثبوت الحدوث للعالم انما هو بسبب التغير الذي هو الحد الاوسط
في قولهم العالم متغير وكل متغير حادث وقد تطلق على ما كان علة للعلم وتسمى هذه الوسطة واسطة
في الاثبات انتهى فلا يخفى ما فيه لان كلام القائل دال على ان الوسطة في الاثبات غير الواسطة
التي جعلها قسما ثالثا للواسطة مع انه ليس كذلك لانها عينها عندهم واذا عرفت شرح
معاني الوسائط فاعلم ان المص وغيره زعموا ان المعتبر في القسم الاول من العرض الذاتي
وهو ما يلحق الشئ لذاته اي لا بوسطة ان يلحق شيئا آخر نفي احد قسمي الوسطة في الثبوت

وهو ما يكون فيه كل من الوسطة وذيها معروضا حقيقيا للصفة ومتصفا بها وفي القسم الثاني
منه وهو ما يلحق الشئ لما يساويه اي بوسطة تكون مساوية للشئ صدقا او تحققا تحققه لما
ورد عليهم انه يلزم على هذا الاعتبار انحصار القضايا المنعقدة من هذا العرض الذاتي ومعروضه
في الضرورية ضرورة ان ما يقتضيه الشئ بذاته او بواسطة تساويه يكون ثبوته له ضروريا
فتنحصر المسائل المبحوثة في العلوم ح في القضايا الضرورية وهذا كما ترى على ان الحد الاوسط
في البرهان اللمي يتصف بالاكبر اولا ثم بوسطته يتصف الاصغر به ثانيا فيكون الحد الاوسط
ح واسطة لثبوت الاكبر للاصغر وعلة له ويلزم منه في صورة يكون الحد الاوسط اعم من الاصغر
ان يكون ثبوت الاكبر للاصغر بواسطة الاعم اي الحد الاوسط واسطة في الثبوت فيكون
الاكبر ح عرضا غريبا للاصغر لعدم تحقق شرط العرض الذاتي وهي مساواة الوسطة لذيها
مع ان محمول المسائل البرهانية يجب ان يكون عرضا ذاتيا لموضوعها عدل عنه المحشي الى
ان المعتبر في القسم الاول من العرض الذاتي نفي الوسطتين الواسطة في الثبوت بالمعنى
الذي زعموها والوسطة في العروض لان ثبوت العارض لمعروضه على تقدير اتيان الوسطتين
لا يكون اولا وبالذات بل ثانيا وبالواسطة وبهذا يستنبط وجه تسمية القسم الاول من
العرض الذاتي بالعرض الاولي وهو ان عروض العرض لمعروضه اولا ثانيا بان يتصف
الواسطة به اولا ثم بوسطتها يتصف المعروض به ثانيا وانما لم ينف في هذا القسم من العرض
الذاتي المعنى الآخر من الوسطة في الثبوت وهو الذي لا يتصف الوسطة بالصفة وانما يتصف
بها ذو الوسطة فقط لانه من الظاهر ان تحقق هذه الوسطة لا يضر الاولية كيف لا فان لحوق
العارض لمعروضه على هذا التقدير ايضا اولا وبالذات وان كانت الوسطة علة لثبوته له فيكون
العارض ح عرضا اوليا البتة والمعتبر في القسم الثاني من العرض الذاتي تحقق احدهما اي الواسطة
في العروض والوسطة في الثبوت بالمعنى الذي نفي في القسم الاول من العرض الذاتي لكن بشرط
ان يكون تلك الوسطة مساوية للمعروض صدقا او تحققا وبالجملة ان العرض الذاتي المبحوث

عنه فی العلوم مایلحق لمعروضه بلا واسطة او بواسطة یکون ذوہا متصفا به فقط دون مایلحقه
بواسطة شیٔ سواء کانت الواسطة متصفة به بالذات فقط او ذو الواسطة ایضا الا اذا کانت
الواسطة مساویة لذیہا وفیه انه علی ہذا وان یندفع الایراد الاول بحسب الظاہر لانه علی تقدیر
کون العرض الذاتی للشیٔ بواسطة الامر المساوی واسطة فی العروض لم یکن ثبوته له ضروریا
حتی یلزم منه انحصار تلک القضایا فی الضروریة لکن لایندفع منه الایراد الثانی کما لایخفی علی من
له ادنی فہم مستقیم ولذا قیل ان الحق ما قاله السید السند من ان المعتبر فی العرض بالمعنے الاول
نفی الواسطة فی العروض وفی الثانی تحققها بشرط التساوی ولایخفی ما فیه فانه لو کان کذلک
یلزم دخول ما ہو عارض للواسطة وذیہا کلیهما بالذات وان کانت الواسطة مساویة او اعم
او اخص من نفی الواسطة فی العرض الذاتی بالمعنے الاول لصدق تعریفه علیه مع انه غیر داخل
فیه وله تحقیق شریف اورده عمی قدوة المحققین فی حاشیته ان شئت فارجع الیها قوله فما یعرض
آه تفریع علی ما سبق من معنی العرض الذاتی قوله للامر الاعم وان کان جزءاه فہذا القول
اشارة الی اختیاره ما ذہب الیه القدماء من ان العارض للشیٔ بواسطة الجزء الاعم لیس
عرضا ذاتیا له کما ذہب الیه المتاخرون بل عرضا غریبا له واستدل السید السند علیه فی حاشیته
علی شرح المطالع بوجہین اولهما ان کل شیٔ له استعداد مخصوص فهو بذلک الاستعداد طالب
لآثار واعراض معینة ہی المسماة بالآثار المطلوبة ولاشک انها تکون مختصة به لاعامة له
ولغیره والمبحوث عنه فی العلم ہو الآثار المطلوبة اذ المقصود فیه معرفة حال الموضوع کالانسان
من حیث انه انسان واللاحق بتوسط الجزء الاعم کالحیوان لیس من احوال الانسان
واحکامه بل من احوال الحیوان فلا یبحث عنه فی علم الانسان ان دون له علم انتهی ثم اشار
المحشے الی ما قاله السید السند من ان اللاحق بتوسط آه بقوله لانه احق بان یعد من احوال
الاعم انتهی حاصله ان ما یعرض للشیٔ بواسطة الجزء الاعم منه لیس من احوال ذلک الشیٔ حقیقة
لانه احق بان یجعل من احوال الاعم لامن احوال الشیٔ فلا یبحث عنه فی العلم الذی یکون موضوعه

ذلک الشیٔ اذ لا یبحث فی العلم الا عن الاحوال التی تکون حقیقة للموضوع دون غیره واعترض
السید ابو الفتح علی کلام السید السند بوجوه اربع الاول انا لانم ان المبحوث عنه فی العلم ہو
الآثار المطلوبة لموضوعاتها بل الاحسن ان یکون المبحوث عنه فیها الاحوال المستندة الیها
استنادا اما بان تکون مستندة الیها بلا واسطة او بواسطة بها رجحان علی غیرها باختصاصها
لها او بدخولها فی ماہیتها والثانی انا لانم ان الآثار المطلوبة للشیٔ لابد ان تکون مختصة
به لانه لما جاز ان یکون الاخص من الشیٔ من الآثار المطلوبة له بشرط ان یکون ذلک
الشیٔ محتاجا فی صدقه علیه الی ان یتحقق فی ضمن نوع معین کالمتحرک والساکن بالنسبة
الی الجسم علی ما صرحوا به فلم لایجوز ان یکون الاعم کذلک من الآثار المطلوبة لابد لنفی ذلک من
دلیل والثالث انا لانم ان اللاحق للشیٔ بواسطة الجزء الاعم لابد ان یکون اعم منه لانه
لما جاز ان یکون اللاحق للشیٔ لذاته او لما یساویه اخص منه فلم لایجوز ان یکون اللاحق للشیٔ
بواسطة امر اعم مختصا لا اعم منه والرابع ان اللازم مما ذکره ان لایکون اللاحق للجزء الاعم
من الاعراض الذاتیة المبحوث عنها فی العلوم الا ان لایکون منها مطلقا لجواز ان یکون
مطلقا منها ولایکون مبحوثا عنها فیخرج موضوعه عن تعریف موضوع العلم لقید البحث وثانیها
انه لو جعل اللاحق بتوسط الجزء الاعم من الاعراض الذاتیة التی یبحث عنها فی العلم یلزم اختلاط
مسائل العلم الاعلی بمسائل العلم الادنی اذا کان ذلک الاعم موضوعا کما فی الکرة مطلقا
والکرة المتحرکة انتہی توضیحه ان ما یعرض للشیٔ بواسطة الامر الاعم یکون عارضا للاعم حقیقة
وبالذات فلو جعل من الاعراض الذاتیة للشیٔ یختلط مسائل العلم الاعلی وہو الذی
یکون موضوعه اعم بمسائل العلم الادنی وہو الذی یکون موضوعه اخص فان جهة المسألة
فی العلم الادنی انما ہی العروض لاجل الاعم فلو اعتبر ذلک الاعم موضوعا لعلم یکون باعتبار
ما یعرض له حقیقة مسألة ایضا فاتحد مسألتا العلمین ح اذا عرفت ہذا فلا یتوجه علیه
الایرادات التی اوردها ذلک الفاضل منها ان اشتراک الاعراض الذاتیة التی تکون محمولات

بين العلمين لا تستلزم اختلاطهما لان تمايز العلوم يكون بحسب تمايز الموضوعات لا بحسب المحمولات
ومنها ان الاختلاط على تقدير التسليم مبنى على امرين احدهما انه يجب ان يبحث فى كل
علم عن جميع الاعراض الذاتية لموضوعه وآخرهما ان كل جزء لموضوع العلم هو اعم منه
يكون موضوعا لعلم آخر وكلاهما ممنوعان ومنها انه يلزم خلط المسائل فى جعل الاخص
من الشئ من الاعراض الذاتية بشرط ان لا يكون ذلك الشئ محتاجا فى صدقه عليه الى
ان يتحقق فى ضمن نوع معين كالمتحرك والساكن بالنسبة الى الجسم اما الاول فلان معنى تمايز
العلوم بحسب تمايز الموضوعات ان ما يعرض لموضوع بالذات يكون غير ما يعرض للموضوع
الآخر كذلك ولو كان فى نظر الباحث ولا شك فى انتفائه فيما يعرض للشئ لاجل الاعم
فان المعروض فيه بالذات ليس الا الاعم دون الاخص فانتفى التميز فلزم الاختلاط قطعا
واما الثانى فلانه وان لم يجب تحقق الامرين المذكورين لكن احتمال تحققهما فى علم يكون العرض
الذاتى لموضوعه لاجل الاعم الذى يكون موضوعا لعلم آخر قائم البتة فيوجب الاختلاط
ولو توهما واما الثالث فلان الاخص عارض لذلك الاعم بالذات فيكون البحث عنه باعتبار ذلك
الاعم دون الاخص فاين الاختلاط فتامل **قوله** ولامر المباين فيهما اى فى الصدق والتحقق كالمحسوسية
العارضة للجسم بواسطة الضوء واما تمثيله بالحرارة للماء بواسطة النار او بالبياض العارض للجسم بواسطة السطح
ففيه تسامح اما الاول فلما قاله السيد السند فى حاشيته على شرح المطالع من ان الحرارة عارضة للجسم العنصرى فيكون
عروضها للماء والنار بواسطة الجزء الاعم لا بواسطة الامر المباين واما الثانى فلان السطح ليس مباينا
للجسم فى التحقق **قوله** وما يعرض له اى للشئ بعد عروضه آه لما كان آه مظنة السؤال هو ان ما يعرض للشئ
بواسطة الامر المساوى والمنهم احق بان يعد من احوال المساوى كما ان العارض للشئ بعد عروضه لاجل الاعم
والاخص او المباين احق بان يعد من احوال الاعم والاخص والمباين فلم جعلوا
ما يعرض للشئ بواسطة الامر المساوى له من احواله دون غيره اشار اليه بقوله وما يعرض له
آه ثم اجاب عنه بقوله لكنه يعد آه حاصله انه لما كان بين الشئ والامر المساوى له بحسب الصدق

والتحقق ارتباط شديد بحيث لا يمكن الانفكاك بينهما عدما هو عارض للمساوى من عوارض
ذلك الشئ بخلاف العارض للشئ لاجل الاعم منه او الاخص او المباين فانه لما لم يكن بينهما
ارتباط كذا اى لم يعد ما هو عارض لاحدهما عارضا للآخر فتامل فيه **قوله** فمما ينافى العرض
الذاتى هو العارض لاجل الاعم او الاخص والمباين على الوجه الذى سبق بان يكون
واسطة فى ثبوت العارض للمعروض واسطة فى العروض والثبوت بمعنى ان يكون
كل من الواسطة وذيها متصفا بالعارض بان يكون اتصاف الواسطة به موجبا
لاتصاف ذى الواسطة به لعدم تحقق شرط العرض الذاتى وهو كون
الواسطة مساوية لذيها اذا كان ثبوت العارض للمعروض بالواسطة وانما لم يتعرض
المحشى ما يلحق الشئ بواسطة الامر المباين لعدم النزاع فى كونه عرضا غريبا بخلاف الاولين
وانما تعرض له سابقا لاستيفاء احتمالات العروض **قوله** لا العارض الاعم من المعروض
والاخص منه يعنى لا ينافى العرض الذاتى كون العارض اعم من المعروض او اخص منه
فان عروض هذين العارضين لمعروضه قد يكون بالذات وقد يكون بما يساويه
فيكونان عرضين ذاتيين له البتة فاندفع ما اشتهر بين جماعة من ان العرض الذاتى
يجب مساواته لمعروضه الا ترى ان كل واحد من الجنس والفصل عرض ذاتى للآخر مع
ان بينهما نسبة العموم والخصوص مطلقا **قوله** فالعرض الذاتى آه بيان لانحاء العرض
الذاتى حاصله ان العرض الذاتى على نحوين نحو لا يبحث عنه فى العلم ونحو يبحث عنه فيه
اما الاول فهو ما يكون اختصاصه لطبيعة المعروض من حيث هى بحيث لا يكون متجاوزة
الى افرادها كالنوعية والجنسية والفصلية فانها تعرض لطبيعة الانسان والحيوان والناطق
مثلا ولا تتجاوز الى افرادها ولما لم يتحقق القضية المتعارفة اى المحصورة من هذا العرض
وطبيعة المعروض اذ يكون الحكم فى المحصورة على افراد الموضوع واين الحكم عليهما لم يبحث
عنه فى العلوم لان المسائل المبحوثة فى العلوم لا بد ان تكون قضايا متعارفة دون غيرها

واما الثانی فهو ما لا یختص بطبیعة المعروض بل یتجاوز منها الی الافراد کالامکان ونحوه
ووجه البحث عنه ظ اذ یحصل آه قضیة متعارفة ثم العرض الذاتی بکلا النحوین لا یخ اما ان یکون
مساویا للمعروض او اعم منه او اخص سواء کان مطلقا او من وجه فما یفهم من کلام المحشی
ان قول المحشی فیکون مساویا آه متفرع علی قوله ویمکن ان لا یختص الخ مما لا وجه له قوله بجواز
آه دلیل لقوله فیکون آه حاصله ان العرض الذاتی لا یخ اما ان لا یکون فی ثبوته للمعروض
واسطة فی الثبوت بکلا معنییه فیجوز ان یکون مساویا للمعروض او اعم او اخص منه او یکون
لکن بمعنی ما یکون المعروض فیه فقط متصفا بالصفة فیحتمل ح ایض ان یکون العرض الذاتی
مساویا لمعروضه او اعم او اخص منه وهذا علی تقدیر ان یقرء قول المحشی ویکون علی صیغة
المعلوم المذکر الغائب فیعود ضمیره الی العرض الذاتی وان قرء علی صیغة المؤنث الغائب
بان یعود ضمیره الی الواسطة یکون حاصل هذا القول انه یحتمل ان یکون الواسطة مساویة
للمعروض او اعم او اخص منه فیحتمل ان یکون العرض الذاتی بسببه ایض مساویا للمعروض
او اعم او اخص منه وبالجملة یجوز علی کلا التقدیرین ان یکون العرض الذاتی مساویا للمعروض
او اعم او اخص منه سواء لم یکن واسطة فی الثبوت اصلا او کانت بالمعنی الذی ذکرناه آنفا اما
علی الاول فظ لان العرض ح یکون مقتضی الذات فیجوز ان یکون مساویا لها کالتحیز بالذات
للجسم او اعم منها مطلقا کالحیوان للناطق او اخص منها کعروض الاستعداد الخاص للبیاض
للحیوان او من وجه کعروض استعداد البیاض الخاص للحیوان واما علی الثانی فلان الواسطة
ح تکون سفیرا محضا فیجوز ان تکون مساویة لذی الواسطة الذی هو معروض للعرض
حقیقة او اعم منه او اخص سواء کان مطلقا او من وجه بحسب الصدق او التحقق وبسببها یحتمل
ان یکون العرض مساویا للمعروض او اعم او اخص منه کالضحک بالنسبة الی الانسان بواسطة
التعجب والزوجیة للاربعة بواسطة الانقسام الی المتساویین والنقطة للخط بسبب التناهی
فی الوضع والناطق للحیوان بسبب الانسان والصورة النوعیة للجسم الطبیعی بواسطة الاستعداد

الخاص ونحو ذلک وانما لم یتعرض المحشی لنفی الواسطة فی العروض لان المقصود اثبات جواز
کون العرض مساویا للمعروض او اعم او اخص منه ومن المعلوم انه لا دخل فیه لهذا النفی کما لا یخفی
علی اولی الالباب فان قلت ما الوجه فی ارجاع ضمیر قوله او تکون الی الواسطة فی الثبوت
بمعنی ما یکون فیه ذو الواسطة فقط متصفا بالصفة دونها بالمعنی الآخر قلت لو ارجع الضمیر الی
الواسطة بالمعنی الآخر علی تقدیر ان یقرء قوله ویکون علی صیغة المعلوم المذکر الغائب لا یصح تعمیم
العرض الذاتی بقوله هذا لانه لیس المعتبر العرض الذاتی من الواسطة فی الثبوت الا اذا کانت
الواسطة فیه مساویة لذیها فلا یکون ح ما یعرض الشیء بسبب هذه الواسطة الا مساویا للمعروض
دون الاعم منه من غیره ای العموم والخصوص فتامل وعلی تقدیر ان یقرء قوله وتکون آه
علی صیغة المؤنث الغائب یکون حاصل قوله او یکون وتکون آه انه یجوز ان تحقق الواسطة
فی الثبوت بمعنی ما یکون فیه کل من الواسطة وذیها متصفا بالصفة ومعروضا حقیقیا لها
ویکون هذه الواسطة مساویة لذیها او اعم او اخص منه ویلزم منه ان یکون ما یعرض الشیء بواسطة
الاعم او الاخص واسطة کذائیة عرضا ذاتیا له مع ان ما یعرض لشیء بواسطة بسبب هذه
الوسائط لا یکون عرضا ذاتیا عندهم الا اذا کانت الواسطة مساویة للمعروض ثم لا یخفی علی
اللبیب ما فی قوله ویکون آه من الاختلال اما علی تقدیر القراءة الاولی فللزوم لغویة هذا
القول لان قوله السابق فیکون مساویا له او اعم او اخص مط او من وجه یدل علی ما یدل علیه
قوله ویکون آه وعلی تقدیر القراءة الثانیة فلعدم مساعدة ما وقع ذیل قوله ویکون من قوله
مساویا له لعدم التطابق بین الخبر والاسم فان الاسم مؤنث والخبر مذکر قوله وبما ذکرنا
من مساواة الواسطة لذیها فی العرض الذاتی الغیر الاولی یظهر ان فی تمثیل آه اعلم انه لما ورد
علی تمثیلهم العرض الذاتی الذی یلحق الشیء بواسطة الامر المساوی وواسطة فی العروض بالضحک
الذی یعرض للانسان بواسطة التعجب والتعجب اللاحق للانسان بواسطة ادراک
الامر الغریب ما اشار الیه المحشی بقوله لان المراد من الوسائط آه حاصله انه یلزم علی هذین التمثیلین

ان يكون مفهوم المدرك والمتعجب اللذين هما واسطتان في العروض متساويان لذيها
على زعمكم معروضا حقيقيا للضاحك والمتعجب ومتصفا بهما بناء على ان مرادهم من الوسائط
مفهوماتها ضرورة ان المساواة وغيرها من النسب يعني العموم والخصوص والمباينة انما يكون
بحسب المفهوم مع انه من البين ان مفهوم المتعجب والمدرك ليس معروضا حقيقيا للضاحك والمتعجب
ولا يتوهم انه ينبغي للمحشي على حسب التمثيل ان يقول في تقرير الايراد بدل قوله مفهوم المتعجب والمدرك
ليس معروضا حقيقيا للضاحك والمتعجب قوله مفهوم التعجب والادراك ليس معروضا
حقيقيا للتعجب والضحك لانه لما اعتبر في حمل العرض الذاتي على موضوعه الحمل المواطاتي ومن
الظ ان حمل الضحك على التعجب والتعجب على الادراك ليس كك بل حمل بالاشتقاق عدل عنه
الى ما قيل ولا شك آه بان اراد من المصادر اسماء الفاعلين ليتحقق الحمل المعتبر ة من الحمل المواطاة
فان حمل الضاحك على المتعجب والمتعجب على المدرك حمل بالمواطاة اجاب عنه المحشي بان تمثيله
بهذين المثالين ليس على الحقيقة ليرد الايراد المذكور بل على سبيل المسامحة وخلاف الظ
بناء على انه لما كان لمفهوم المتعجب والمدرك دخل فيما هو متساو للانسان وهو التعجب والمدرك
باعتبار اخذ الموصوف الخاص فيه عد واسطة ومعروضا حقيقيا ح فائدة جليلة يجب التنبيه
عليها وهو ان المحشي اومى بتمثيله للعرض الذاتي بواسطة المساوي بالتعجب اللاحق له بواسطة
ادراك الامر الغريب الى ان التمثيل للعرض الاولي بالتعجب غير صحيح فان من الظ ان التعجب
ليس اولا وبالذات عارضا للانسان ليكون عرضا اوليا له بل بواسطة ادراك الامر
الغريب فحاله كحال الضحك في ان لحوقه للانسان بالواسطة فيكون عرضا ذاتيا غير اولي
لا محالة **قوله** وما قال المحشي آه اشارة الى ايراد يرد على قوله ولا شك ان مفهوم المتعجب
والمدرك ليس معروضا حقيقيا للضاحك والمتعجب حاصله انه يجب ان يكون مفهوم
المتعجب معروضا حقيقيا للضاحك وكذا المدرك للمتعجب بناء على ما قاله الشه المحقق في
حاشيته القديمة المتعلقة على شرح التجريد من انه لما كان مفهوم الشيء باعتبار لا بشرط

شيء اي من حيث هو هو متحدا مع افراده يجب ان يصدق عليه ما يصدق على الفرد والا لم
يتحقق الاتحاد وانما لم يصدق عليه من حيث انه مقيد بقيد الاطلاق فيكون الضاحك الذي
لا شبهة في صدقه على فرد المتعجب صادقا على مفهوم المتعجب ايض وصدق الشيء على الشيء ح
عبارة عن عروضه له فيكون مفهوم المتعجب ح معروضا حقيقيا للضاحك البتة وقس
على هذا حال المتعجب والمدرك ايض **قوله** فكانه آه جواب للايراد بتوجيه كلام الشه المحقق
بتوجيهين اشار الى احدهما بقوله اراد بمفهومه المفهوم الذاتي آه حاصله ان الشه اراد بالمفهوم
فيما قاله من ان كلما يصدق على فرد شيء يصدق على مفهوم ذلك الشيء المفهوم الذي يكون
ذاتيا لفرده لا مطلق المفهوم اعم من ان يكون ذاتيا له او عرضيا لان الدليل الذي اورده
لوجوب هذا الصدق من اتحاد المفهوم مع فرده انما يجري في المفهوم الذي يكون ذاتيا
للفرد لا فيما كان عرضيا له فلا يوجب صدق الضاحك على فرد المتعجب من الانسان
صدقه على مفهوم المتعجب لان مفهوم المتعجب ليس بذاتي له حتى يلزم منه ان يكون مفهوم
المتعجب معروضا حقيقيا للضاحك وقس على هذا حال المتعجب والمدرك ثم لا يخفى على
المستيقظ انه مع قطع النظر عن ان هذا التوجيه لقول الشه مخالف لتصريحه بان المراد من
المفهوم المفهوم العرضي فمراده من اتحاد المفهوم مع الفرد ليس الاتحاد بحسب الحقيقة بل
الاتحاد في المصداق ولا ريب في تحققه في المفهوم العرضي مع افراده يرد عليه ان كلامكم
منقوض بالفردية فانها صادقة على الفرد مع انها غير صادقة على الطبيعة من حيث هي التي
تكون ذاتية له والى آخرهما بقوله واراد بالصدق على ذلك المفهوم ما يشتمل الصدق لا على
سبيل الحقيقة يعني ان الشه المحقق اراد بصدق ما يصدق على الفرد على مفهومه من حيث
هو الصدق الذي يشتمل الصدق لا على سبيل الحقيقة اي المجاز فيشتمل ذلك الصدق ح
كلا الصدقين اي على سبيل الحقيقة او المجاز ولم يقع في بعض النسخ لفظ لا على قوله على سبيل
الحقيقة فيكون المعنى ح ان الشه اراد بالصدق آه ما يشتمل الصدق على سبيل الحقيقة لا ما يختص

فدخل الصدق على سبيل المجاز فيه ايضا فليس الفرق بين النسختين الا في ذكر الصدق على سبيل المجاز على
النسخة الثانية بالايماء ولمقابلة بالتصريح على خلاف النسخة الاولى وعلى كلتا النسختين يكون حاصل
كلام الشارح انه اذا صدق شئ على فرد شئ يجب ان يصدق على مفهوم هذا الشئ سواء كان هذا
الصدق على سبيل الحقيقة وهو فيما اذا كان المفهوم ذاتيا للفرد او على سبيل المجاز وهو فيما اذا
كان المفهوم عرضيا للفرد فصدق الضاحك على فرد المتعجب من الانسان وان يوجب
صدقه على مفهوم المتعجب لكن هذا الصدق ليس على سبيل الحقيقة حتى يلزم منه ان يكون مفهوم
المتعجب معروضا حقيقيا للضاحك بل على سبيل المجاز لان المتعجب عرضي اذا عرفت هذا
فاعلم ان الواو التي وقعت في بعض النسخ على قوله اراد بالصدق بدل لفظ او الموضوعة
للترديد فهي بمعنى او كما لا يخفى على المتامل المتوقد **قوله** والا فلا يخفى آه ذيل لقوله واراد بالصدق
آه حاصله انه لو لم يرد من الصدق آه المعنى الاعم بل الاخص وهو الصدق على سبيل الحقيقة
لم يصح قول الشارح ان كلما يصدق على فرد شئ يصدق على مفهومه لا بشرط شئ لان مناط الصدق
الحقيقي قيام مبدء الاشتقاق بالموضوع ومن الظاهر انه لا يلزم من قيام المبدء بالفرد قيامه بالمفهوم
لا بشرط شئ ليلزم منه الصدق الحقيقي الا ترى ان القيام الذي هو مبدء القائم قائم لفرد
الانسان كزيد وليس بقائم بمفهوم الانسان ثم لما كان لمتوهم ان يتوهم انا لا نم ان مناط
الصدق الحقيقي قيام مبدء الاشتقاق بالموضوع فان الصدق في الحمل الاولي متحقق وان لم يتحقق
القيام فيه اشار المحشي الى دفعه في منهيته ذيل قوله كيف ومناط الصدق آه بقوله اي مناط الصدق
والحمل والاتحاد آه قيام مبدء الاشتقاق بالموضوع انتهى حاصله ان كلامنا ليس في مطلق الصدق
والحمل والاتحاد حتى يرد السوال بالصدق الذي يكون في الحمل الاولي بل في صدق العوارض
وحملها على معروضاتها وظ ان هذا الصدق والحمل على الحقيقة لا يكون الا بقيام مبدء
الاشتقاق بالموضوع **قوله** والتحقيق آه جواب للايراد الذي اورده سابقا على تمثيلهم المذكور
بالاراده من الضحك الضاحك والتعجب المتعجب في دفع لما يتوهم آه من ان الامر المساوي

المتصف بالعرض الذي يتصف بسببه المعروض يكون عرضا ذاتيا للمعروض ويلزم منه كون
شئ عرضا ذاتيا للشئ وواسطة لثبوت العرض الذاتي له وهذا كما ترى وحاصله ان الامر
المساوي له اعتباران اعتبار نفس مفهومه من حيث هو مع قطع النظر عن اعتباره مع ما يساويه
واعتبار انه متحد معه ولو بالعرض فبالاعتبار الاول لا يكون واسطة في ثبوت العرض لما يساويه
بل عرضا ذاتيا له وبالاعتبار الثاني يجوز ان يكون معروضا للعرض الذاتي ويكون واسطة لثبوته لما يساويه
فالمتعجب اذا اخذ من حيث نفس مفهومه مع قطع النظر عن اعتباره مع المعروض المساوي له اي الطبيعة
الانسانية يكون عرضا ذاتيا للانسان لا يكون واسطة في العروض لثبوت الضاحك للانسان
حتى يرد الايراد المذكور واذا اخذ من حيث انه متحد مع ذلك المعروض حتى يكون المتعجب
ح عبارة عن الانسان قام به التعجب يكون معروضا حقيقيا للضاحك ومتحدا مع الطبيعة
الانسانية ولا يلزم فيه شناعة اصلا فانه من الظاهر ان الانسان نفسه لا يتصف بالضاحك
اولا وبالذات اصلا وانما يتصف اذا اخذ مع المتعجب فبثبوت الضاحك يكون ح للمتعجب اولا
وبالذات وللانسان ثانيا وبالعرض بواسطته ولا مضايقة في كون الشئ عرضيا للشئ وواسطة
في ثبوت عرض لهذا الشئ بالاعتبارين **قوله** فليتامل آه اشارة الى ان هذا التحقيق خلاف
التحقيق فان المساوي بالاعتبار الثاني يكون متحدا مع فرده بالذات فكيف يكون واسطة
في ثبوت عرض للمعروض اي الفرد لان الواسطة لا بد ان تكون مغايرة بالذات لذي
الواسطة على انه يلزم ان يكون ذو الواسطة معروضا للعرض مرتين مرة بنفسه ومرة في
ضمن الواسطة فلا يمكن ان يكون المتعجب بالاعتبار الثاني واسطة في ثبوت الضاحك
للانسان فالحق ان واسطة التعجب والادراك لثبوت الضحك والتعجب للانسان
ليست الا على طريق الواسطة في الثبوت بمعنى ان يكون الواسطة فيه علة لثبوت الصفة
لذي الواسطة ولا يكون نفسها متصفة بها فانه من الظاهر ان مفهوم التعجب الذي هو غير
متصف بالضحك قطعا علة وواسطة لثبوته للانسان وكذا الادراك للامر الغريب لكنه

هو غير متصف بالتعجب علة وواسطة لثبوته للانسان **قال** الش على ماذكره المتاخرون
اه اعلم انه لما كان وقوع هذا القول من الش ذيل تفسير العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي
يلحق الشئ لذاته او لما يساويه موهما انه متعلق به وقيد له بمعنى ان هذا التفسير تفسير عند المتاخرين
لا المتقدمين اعترض عليه السيد ابو الفتح بقوله المشهور ان المتاخرين ذهبوا الى ان اللاحق
للشئ بواسطة جزئه الاعم من الاعراض الذاتية المبحوثة عنها في العلوم وعرفوا العرض
الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشئ لذاته او لجزئه او لخارج يساويه واما المتقدمون
فقد ذهبوا الى ان اللاحق بواسطة جزئه الاعم ليس منها وعرفوا العرض الذاتي بالخارج
المحمول الذي يلحق الشئ لذاته او لما يساويه فظهر ان ما جعله مذهب المتاخرين انما هو مذهب
المتقدمين وما هو الا خلط وخبط انتهى ودفع المحشي هذا الاعتراض بطريقين احدهما ما اشار
اليه المحشي بقوله متعلق بتفسير الموضوع وهذا هو الذي ذكره ذلك الفاضل ايضا حاصله انا لا نم
ان قول الش على ماذكره المتاخرون متعلق بتفسير العرض الذاتي وقيد له وان كان
وقوعه ذيله موهما له حتى يتوجه عليه الاعتراض بل هو متعلق بتفسير الموضوع فيكون حاصل كلام الش
ان تفسير موضوع العلم بما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية مذهب المتاخرين دون المتقدمين
فذكر تفسير العرض الذاتي في اثناء الكلام على سبيل الاستطراد بناء على انه الحق عنده ثم
استدل المحشي على هذا التعلق بقوله فان الشيخ آه وله تقريران الاول على تقدير حمل قول
الشيخ الاحوال المنسوبة الواقع في كلامه الآتي الذي سينقله المحشي على الاعراض التي ليست
ذاتية بل غريبة بناء على انه قد عطف العوارض الذاتية على الاحوال المنسوبة والعطف يقتضي
تغاير المعطوف والمعطوف عليه غالبا حاصله انه لما فسر الشيخ الرئيس الذي هو من المتقدمين
موضوع الصناعة والعلم بما يبحث فيها عن الاحوال المنسوبة والعوارض الذاتية بمعنى انه عبارة
عما يبحث في العلم عن الاعراض الذاتية والغريبة كليتهما علم منه ان تفسير موضوع العلم بما يبحث
فيه عن عوارضه الذاتية مذهب المتاخرين دون المتقدمين فلا جرم ان يكون قول الش

على ماذكره المتاخرون متعلقا بتفسير الموضوع ولا يذهب عليك ان تقرير كلام المحشي
بهذا النمط مما لا يرضى به هو فانه سيصرح ان قول الشيخ والعوارض الذاتية تفسير للاحوال
المنسوبة والثاني على تقدير حمل قول الشيخ الاعراض المنسوبة على العوارض الذاتية بناء على
ان عطف قوله والعوارض الذاتية على الاحوال المنسوبة عطف تفسيري حاصله انه لما فسر
الشيخ الرئيس الذي هو من المتاخرين موضوع الصناعة بما يبحث فيها عن الاحوال المنسوبة
والعوارض الذاتية بمعنى انه عبارة عما يبحث في الصناعة عن عوارضه الذاتية فقط علم منه ان
تفسير موضوع الصناعة بما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية مذهب المتاخرين دون المتقدمين
فيكون قوله على ماذكره المتاخرون لا محالة على هذا التقدير ايضا متعلقا بتفسير الموضوع
فان قلت انه يلزم على هذا التقرير ان يكون الشيخ من المتاخرين والتقرير الاول وما يجئ
من قوله ويحتمل ان يتعلق اه يدلان على انه من المتقدمين فما وجه التوفيق بينهما قلت لما
كان الشيخ متاخرا عن البعض كالمعلم الاول والثاني ومتقدما على البعض كالامام الرازي
والمحقق الطوسي لا باس في عده تارة من المتاخرين بالاعتبار الاول وتارة من المتقدمين
بالاعتبار الثاني وانت خبير بما في كلا التقريرين فان تفسير الشيخ لموضوع علم الصناعة
بما يبحث فيها لا يدل على ان قول الش على ماذكره المتاخرون متعلق بتفسير الموضوع
لا بتفسير العرض الذاتي كما لا يخفى على المتامل المنصف وثانيهما وهو الذي اورده بقوله و
يحتمل ان يتعلق بتفسير العرض آه وهذا جواب بعد تسليم ان قوله على ماذكره المتاخرون
متعلق بتفسير العرض الذاتي فحاصله ان قول الش على ماذكره المتاخرون يصح تعلقه
بتفسير العرض الذاتي ايضا سواء قيل بتعلقه به فقط او مع تفسير الموضوع يعني لمجموع التفسيرين
بالارادة من المتاخرين جمهورهم اي اكثرهم كشراح المطالع ومن تبعهم لا كلهم فيكون حاصل كلام
الشرح ان العرض الذاتي بمعنى ما يلحق الشئ لذاته او لما يساويه او هو مع تفسير موضوع العلم
بما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية مذهب اكثر المتاخرين فاشار الش بهذا الى خلاف بعضهم

حيث زعموا ان ما يلحق الشيء لجزئه الاعم ايض عرض ذاتي له لا الى خلاف المتقدمين حتى يرد الاشكال المذكور فان من المتقدمين الشيخ الرئيس قد وصف تفسير العرض الذاتي بما يلحق الشيء لذاته او لما يساويه في برهان الشفاء بانه اشد تحقيقا فلو كان في تفسير العرض الذاتي خلاف المتقدمين لنقله ايض البتة لانه اوقف بحالهم ولم يقل انه اشد تحقيقا وفيه تامل فيه **قال** كالجسم الطبعي في قولهم كل جسم فله حيز طبعي فان الجسم الطبعي الذي وقع موضوعا في هذا القول الذي هو مسئلة من مسائل العلم الطبعي عين موضوع العلم الطبعي فان موضوعه ليس الا الجسم الطبعي والحيز الطبعي الذي هو عرض ذاتي للجسم الطبعي وقع محمولا في هذا القول ثم اعلم ان ليس المراد من الجسم الطبعي في امثال هذه المواضع نفسه بل مع اعتباره مع الصورة النوعية لان موضوع العلم الطبعي ليس الا هذا دون ذلك **قال** الشارح كالحيوان في قولهم كل حيوان فله قوة اللمس فان الحيوان الذي وقع في هذا القول الذي هو مسئلة من مسائل الطبعي موضوعا نوع للجسم الطبعي الذي هو موضوع للطبعي ويثبت ما هو عرض ذاتي له اعني قوة اللمس فانها لا توجد الا في الحيوان دون غيره **قال** والفلك لا يقبل الخرق والالتيام فان الفلك الذي هو موضوع في هذا القول الذي هو من مسائل الطبعي نوع من انواع الجسم الطبعي هو موضوع للعلم الطبعي ويثبت له ما هو عرض ذاتي له اعني عدم قبول الخرق والالتيام فانه لا يوجد الا فيه دون سائر انواع الجسم الطبعي **قوله** او بان يجعل جزؤه موضوع المسئلة كما يقال الصورة تفسد وتتبدل باخرى قد بعض الاعاظم المراد بالجزء الجزء الخارجي فان الجزء المحمول قد يكون اعم فيجعله موضوعا واثبات ما هو عرض ذاتي له يخرج البحث الى ما هو اعم وهو خروج عن الصناعة انتهى ثم اعلم ان الظاهر ان ضمير جزؤه يرجع الى موضوع العلم يدل عليه ما ذكره في منهيه بقوله موضوع المسئلة جزء لموضوع العلم ومحمولها اي الكون والفساد عرض ذاتي لنوع موضوع العلم فانه يلحق الجسم العنصري البسيط بواسطة الهيولى العنصرية المساوية له تحققا انتهى فيكون المراد من الصورة التي وقعت في القول المذكور الذي هو مسئلة من مسائل العلم الطبعي

وحكم بجزئيتها لموضوع العلم الطبعي الصورة الجسمية بناء على ان الجسم الطبعي الذي هو موضوعه مركب منها ومن الهيولى ومن تبدلها تبدلها باشخاصها ولا يصح ان يراد منها الصورة النوعية لانها ليست جزءا لموضوع العلم الطبعي ولا يخفى ما فيه فان تبدل الصورة الجسمية ليس من مسائل الطبعي حتى يصح به ان يقال ان موضوع القول المذكور جزء لموضوع العلم الطبعي على ان موضوع الجسم الطبعي ليس نفس الجسم المطلق بل مع اعتبار كونه ذا صورة نوعية كما عرفت فلو اريد من الصورة المذكورة الصورة النوعية لا يلزم شناعة اصلا فانها جزء لموضوع العلم ح البتة ويحتمل ان يرجع ضمير جزؤه الى النوع فيكون الحاصل ح انه قد يجعل جزء نوع موضوع العلم موضوع المسئلة فيكون المراد من الصورة المذكورة ح الصورة النوعية فانها جزء للجسم العنصري الذي هو نوع للجسم الطبعي الذي هو موضوع للطبعي ومن تبدلها تبدلها بانواعها فان الصورة النوعية للعناصر يتبدل بعضها ببعض كالنار فانها قد تتبدل الى الهواء كما يشاهد في المصباح فان شعلته لو بقيت لرئيت وتحركت الى مكانها الطبعي على سمت خط مستقيم لانه اقرب الطرق ولو وصلها الى مكانها فاحرقت ما حاذاها من الخشب ونحوها وكالماء فانها تنقلب هواء بالحر كما يشاهد عند غليان القدر فعلى هذا الاحتمال لا بد ان يقدر لفظ النوع في الحاشية المنهية بعد اللام الجارة التي وقعت في قوله لموضوع العلم على انه مضاف للموضوع لئلا يرد ان هذا الاحتمال لا يطابق ما في الحاشية المنهية المذكورة فانها تدل صريحا على ان الضمير يرجع الى موضوع العلم وفيه بحث افاده بعض الاعاظم من ان تجويز البحث عن جزء النوع مع كونه مباينا له بعيد كل البعد واما البحث عن الصورة المذكورة في القول المذكور فليس الا من جهة ان الصورة عرض ذاتي للجسم الذي هو موضوع للعلم الطبعي لانها خارجة عنه محمولة عليه بالاشتقاق وقد صرح بان الصورة اعراض ذاتية للجسم والعجب من بعض الافاضل انه حمل كلام المفيد على انه اعتراض على قول المحقق المدقق بان ضمير جزؤه يرجع الى النوع ثم اجاب عنه بان المحقق بين احتمال مرجع الضمير ولم يجوز البحث

عن جزء النوع ووجه التعجب ظ فان غرض المفيد من كلامه ليس الاعتراض على كلام المحقق
بل على الفهم من كلام المحشي اعني رجوع ضمير جزءه الى النوع بان فيه تجويز البحث عن المباين
قال الش او يثبت له ما يعرضه لامر اعم آه عطف على قوله ويثبت الذي وقع ذيل
قوله او بان يجعل نوعه موضوع المسئلة فالحاصل انه قد يجعل نوع موضوع العلم موضوع
المسئلة ويثبت له ما يعرضه لامر اعم آه **قوله** واسطة في الثبوت على احد القسمين آه
وهو ما يكون الواسطة وذوها كلاهما معروضتين للعارض حقيقة دون القسم الآخر وهو
ما يكون ذو الواسطة فيه معروضا للعارض دون الواسطة فان اللاحق للشئ بهذه
الواسطة يكون عرضا اوليا له فلا يكون البحث عنه بحثا عن العرض الغريب حتى يحتاج
فيه الى شرط عدم تجاوز الواسطة التي هو اعم من موضوع المسئلة عن موضوع العلم **قوله**
والبحث عما هو عرض آه مشتمل على السؤال والجواب اما الاول فاشار اليه المحشي بقوله
والبحث الى قوله عن الغريب آه تقريره ان اعتبار الشرط المذكور بناء على عدم تجويزهم
البحث عن العرض الغريب بموضوع العلم بط لظهور بطلان مبناه فانه قد يبحث عما هو
عرض ذاتي لنوع موضوع العلم او نوع عرضه الذاتي مع انه لا شك في ان ذلك العرض
عرض غريب لموضوع العلم لا ذاتي له فانه لحقه بواسطة الامر الاخص وهو النوع والثاني
ما اشار اليه بقوله لكنه في الحقيقة آه يعني ان البحث عن العرض المذكور ليس بحثا عن العرض
الغريب لموضوع العلم بل بحثا عن العرض الذاتي له لرجوع البحث المذكور اليه بناء على الفرق
بين محمول المسئلة والعلم **قوله** فهذا الشرط آه اي شرط عدم تجاوز الواسطة التي تكون
اعم من موضوع المسئلة عن موضوع العلم انما هو على تقدير الفرق بين محمولي العلم والمسئلة
كان الظاهر ان يقول فهذا الشرط انما هو على تقدير عدم تجويزهم البحث عن العرض الغريب
لموضوع العلم لكن لما كان عدم تجويزهم البحث عن العرض الغريب موجبا وملزوما
للفرق المذكور عبر عنه تعبيرا عن الشئ بلازمه والحاصل ان شرط عدم تجاوز الواسطة

التي تكون اعم من موضوع المسئلة من موضوع العلم انما هو على تقدير عدم تجويز البحث
عن العرض الغريب وابقاء تعريف موضوع العلم بما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية
على حاله دون ما اذا حمل على المسامحة بان اريد به ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية التي
تنسب الى ذات المعروض سواء كان عارضا له بذاته او بامر يساويه او بالامر الاخص او الاعم
بل الشرط على هذا التقدير لضير المقص وهو تعميم البحث لخروج البحث عن العرض الغريب لموضوع
العلم مع انه داخل على هذا التقدير فيه وجه البحث اما اولا فبانه يجوز ان يكون لموضوع العلم فيما
يعرض له بواسطة الامر الاعم قيود مخصصة له بحيث يكون ذلك العرض عرضا ذاتيا له فلا
يكون البحث عنه بحثا عن العرض الغريب فلا حاجة اذن الى اعتبار الشرط المذكور لاخراج
ذلك العرض عن العرض الغريب الا ان يقع على اعتبار التقييد المذكور ينقلب الموضوع لان
الموضوع الذي كان سابقا مطلقا صار الآن مقيدا فيكون البحث ح عن العرض الذاتي
للموضوع الآخر لا للموضوع السابق فتف واما ثانيا فبما قال بعض الاعاظم من ان تجويز البحث
عن العرض الغريب ليس تجويزا مطلقا بل العرض الغريب الذي هو عرض ذاتي لنوعه
لما هو اعم من نوعه بشرط ان يكون لنفسه او من نوعه او لنوع العرض الذاتي او اعم منه بشرط
ان يكون لنفسه او نوعه وهذا لان البحث ح لا يخرج عن موضوع الصناعة بخلاف ما لعرض لغيره
لامر اعم من الموضوع فان البحث حينئذ يخرج عن موضوع الصناعة فهذا الشرط يحتاج اليه
على كل تقدير **قال** الش صرح به ناقد التنزيل وهو المحقق الطوسي **قال** الش كل مسكر اي شربه
حرام فان شرب المسكر الذي هو موضوع في هذا القول الذي هي مسئلة من مسائل علم
الفقه الذي يبحث فيه عن افعال المكلفين نوع لموضوع هذا العلم وهو افعال المكلفين ثبوت
الحرمة التي هي للموضوع بواسطة انه منهي عنه وهو وان كان اعم من موضوع المسئلة لتحققه
في غيره كالقتل والسرقة فانهما ايض منهيان عنهما لكنه ليس اعم من افعال المكلفين لان
المنهي عنه لا يكون الا الفعل دون غيره ثم ان الفاضل اليزدي بعد نقل كلام السيد السند بهذه

العبارة منشاء الاشتباه للمحقق اللاهيجي سوء اخذ المسئلة فان المسئلة هي ان من الحرام
المسكر كما ان مسئلة النحوي ان من المرفوع الفاعل ومنه المبتدء قال ان هذا مع مخالفته
لفظا وهو ظ ومعنى حيث يجري الدليل على اثبات الحرمة للمسكر لا اثبات المسكرية للحرام
لا يدفع اصل الاشكال فان محمول المسئلة ح عارض لموضوعها لامر اعم فيكون عرضا غريبا
بالنسبة الى موضوع المسئلة وهو اصل الايراد وكلام لبعض النحاة ثمه الفاعل لا ينبغي ان يشعر بان الحكم على
بعض المرفوعية بالفاعلية وكذاك قول النحاة ان الظرف خبر عن المبتدء متقدم عليه **قال الش**
او يجعل عرضه الذاتي الضمير راجع الى موضوع العلم يعني قد يجعل العرض الذاتي لموضوع العلم موضوع المسئلة
قال الش او نوعه الضمير يرجع الى عرضه الذاتي يعني قد يجعل نوع العرض الذاتي لموضوع العلم موضوع
المسئلة **قوله** وفيه اربع صور اه اشارة الى ان الضمير المجرور في قول الش ويثبت له العرض الذاتي
وضمير المفعول في ما يلحقه آه راجع الى كل واحد من عرضه الذاتي ونوعه دون الاخير كما يتوهم من قريب القولين اذ لا وجه
للتخصيص فان هذين العرضين كما يكونان للنوع موضوع العلم يكونان للعرض الذاتي لموضوع
العلم ايض فيكون ح اربع صور كما فصله المحشي **قوله** كقولهم كل حركة منطبق على الزمان
آه فالحركة التي وقعت موضوعة في هذا القول الذي هو مسئلة من مسائل العلم الطبعي عرض
ذاتي للجسم الطبعي الذي هو موضوع العلم الطبعي ويثبت لها الانطباق الذي هو عرض ذاتي
لها **قوله** كقولهم كل حركة تنقسم الى غير النهاية فهذا القول مسئلة من مسائل العلم الطبعي وقد
وقع فيه الحركة التي هي عرض ذاتي للجسم الذي هو موضوع للطبعي موضوعا ويثبت لها الانقسام
الى غير النهاية بواسطة الاتصال الذي هو اعم من الحركة لا عن موضوع العلم الذي هو الجسم
فان الاتصال لا يكون بالذات الا للجسم وبهذا يستنبط اندفاع ما قد يتراءى ورده
من ان الاتصال قد يوجد في غير الجسم ايض كالزمان فيكون ثبوت الانقسام الى غير
النهاية للحركة ح من جهة الاتصال الذي قد تجاوز عن موضوع العلم الطبعي وهو الجسم
فكيف يصح البحث عنه فيه فان شرطه عدم تجاوز الواسطة الاعم عن موضوع العلم ووجه الاندفاع

ظ فان معنى التجاوز فيما حكموا به من عدم تجاوز الواسطة الاعم عن موضوع العلم تجاوزها الى غيره
بحيث يلحقه بالذات ومن المعلوم ان تجاوز الاتصال من الجسم الى الزمان ليس بهذا النمط
لان لحوقه به بواسطة الجسم الذي له الاتصال بالذات بناء على ان الجسم معروض للزمان
بواسطة الحركة العارضة له وما يلحق المعروض يلحق بعارضه بالواسطة ويمكن الاندفاع
عنه بوجه آخر وهو ان مرادهم عن عدم تجاوز الواسطة الاعم عن موضوع العلم عدم تجاوزه
عنه وعن عارضه فتجاوز الاتصال الذي هو الواسطة الاعم عن الجسم الذي هو موضوع
العلم الطبعي الى الزمان الذي هو عارضه لا يضر اذ لم يتجاوز عن عارضه **قوله** ومثاله ما ذكر
يعني في الشرح وهو قولهم كل متحرك بحركتين مستقيمتين لا بد من ان يسكن بينهما فان المتحرك
بالحركتين المستقيمتين الذي هو موضوع في هذا القول الذي هو مسئلة من مسائل العلم
الطبعي نوع للعرض الذاتي لموضوع العلم الذي هو الجسم فان العرض الذاتي له المتحرك المطلق
من دون تقييد بالحركتين المستقيمتين فهذا المقيد لا يكون الا نوعا منه والسكون الذي
يثبت للمقيد عرض ذاتي له لم يلحقه بواسطة الامر الاعم فهذا القول اشارة الى رد ما قاله
الفاضل اليزدي من ان المثال المذكور مثال للصورة الرابعة فان المتحرك بحركتين مستقيمتين
نوع من المتحرك الذي هو عرض ذاتي للجسم الطبعي وقد ثبت له السكون اللاحق لامر اعم
لكن لا يتجاوز في العموم عن الموضوع وهو الجسم الطبعي **قوله** كقولهم كل حركة بطيئة تتخلل السكون
بينها آه فهذا القول مسئلة من مسائل العلم الطبعي وقد وقع فيه الحركة البطيئة التي هي نوع
من مطلق الحركة التي هي عرض ذاتي للجسم الذي هو موضوع للعلم الطبعي موضوعا وعدم تخلل
السكون عارض لاحق له بسبب الاتصال الذي هو اعم منه لكنه ليس بعام متجاوز عن
موضوع العلم **قوله** وبالجملة يكون موضوع المسئلة آه اشار بهذا القول الى انحاء البحث
بان موضوع المسئلة لا يخ اما ان يكون مفردا او مركبا فاشار الى عدة انحاء الاول بقوله
يكون موضوع المسئلة ثم يبين محمول المسئلة ويكون نحو ما آه واشار الى انحاء الثاني

بقوله وربما یکون موضوع المسئلة آه یعنی ان ترکیب موضوع المسئلة یکون علی اربعة انحاء منها ان یکون مرکبا من موضوع العلم والعرض الذاتی لموضوع العلم ومثاله المحشی بقوله هل الجسم المتحرک یجتمع فیه اقتضاء قسری وطبعی معا فان الموضوع فی هذا القول الذی هو مسئلة من مسائل العلم الطبعی مرکب من الجسم الذی هو موضوع الطبعی والمتحرک الذی هو عرض ذاتی للجسم ومنها ان یکون مرکبا من نوع موضوع العلم والعرض الذاتی لموضوع العلم ومثله بقوله هل الحیوان المتحرک یخ عن ارادة فان الموضوع فی هذا القول الذی هو مسئلة من مسائل العلم الطبعی مرکب من الحیوان الذی هو نوع لموضوع العلم الطبعی الذی هو الجسم ومن المتحرک الذی هو عرض ذاتی للجسم ومنها ان یکون مرکبا من نوع موضوع العلم والعرض الذاتی لهذا النوع ومثله بقوله هل الحیوان المرید تخلف حرکته عن ارادة التحریک فان الموضوع فی هذا القول الذی هو من مسائل الفن الطبعی مرکب من الحیوان الذی هو نوع لموضوع العلم الطبعی الذی هو الجسم ومن المرید الذی هو عرض ذاتی للحیوان ومنها ان یکون مرکبا من العرض الذاتی لموضوع العلم والعرض الذاتی لهذا العرض الذاتی ومثله بقوله هل البطوء الحرکة تخلل السکون بینه فان الموضوع فی هذا القول الذی هو من مسائل العلم الطبعی مرکب من الحرکة التی هی عرض ذاتی لموضوع العلم الطبعی الذی هو الجسم ومن البطوء الذی هو عرض ذاتی للحرکة **قوله** والحاصل آه اشارة الی ان طریق البحث لا ینحصر فیما ذکر اذ مدار البحث علی ان لا یکون البحث خارجا عن موضوع العلم واعراضه الذاتیة المنسوبة الیه سواء کان من الامور المذکورة اولا فانه قد یبحث فی العلم عن العرض الذاتی للعرض الذی هو عرض ذاتی للعرض الذاتی لموضوع العلم الا تری انه یبحث فی العلم الطبعی عن التقدم والتاخر العارضین للزمان العارض للحرکة العارضة للجسم الطبعی الذی هو موضوع العلم الا تری انه یبحث فی العلم الطبعی عن التقدم والتاخر العارضین للزمان العارض للحرکة العارضة للجسم الطبعی الذی هو موضوع العلم الطبعی واندفع ما قیل فی ذیل قوله السابق

وبالجملة آه المقصود بهذا القول استیعاب جمیع انحاء البحث فی العلم لئلا یتوهم اختصاص البحث بالبعض دون البعض کما یتوهم من الحاشیة الجلالیة انتهی لان هذا القول یدل صریحا علی ان لیس المقصود من قوله السابق تبیین انحاء البحث علی طریق الاستیعاب والانحصار **قال** ثم تفسیرهم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیة آه تفریع علی الفهم مما تقدم من قوله او بان یحمل آه من انه قد یبحث فی العلم عن الاعراض الذاتیة لنوع موضوع العلم او عرضه الذاتی الی غیر ذلک فهذا القول جواب ایراد یرد علی تعریف المتاخرین لموضوع العلم بما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیة من ان هذا التعریف یکاد ان لا یصح فانه یدل علی انه لا یبحث فی العلم الا عن العوارض الذاتیة لموضوع العلم دون غیره مع انه قد یبحث فیه عن الاعراض الذاتیة لنوع موضوع العلم وعرضه الذاتی الی غیر ذلک وتقریر الدفع ان تعریف المتاخرین لموضوع العلم بما یبحث فیه عن اعراضه الذاتیة مجمل یشتمل البحث عن جمیع الاعراض سواء کانت ذاتیة لموضوع العلم او لغیره کالنوع ونحوه فان المراد به ما یرجع البحث فی العلم الی العوارض الذاتیة لموضوع العلم اما علی التقدیر الاول فظ واما علی التقدیر الثانی فبان البحث عن العرض انما هو لابانة العرض الذاتی لموضوع العلم کما اطلع علیه فیما بعد فیرجع الی البحث عن العرض الذاتی لموضوع العلم ولا شک فی تحققه ثم اعلم ان تقریر الدفع بهذا النمط انما ینطبق علی التوجیه الثانی من التوجیهین الآتیین فی قوله واما تعریف المتاخرین آه بعد حمل قولهم ما یبحث علی ما یرجع دون التوجیه الاول اذ علی هذا لا اجمال فی التعریف حتی یصح به ان یقال انه مجمل تفصیله ما ذکرنا بل اختیار بعض شقوق البحث وهو کون العرض عرضا ذاتیا لموضوع العلم وترک شقوق اخر اذا عرفت هذا فینبغی للشارح ان یورد کلامه بهذا النمط فقولهم ما یبحث عن اعراضه الذاتیة اما محمول علی المسامحة اعتمادا علی ما یفصل فی مقامه او مجمل تفصیله ما ذکرنا

اذ لاريب فى انه الى آخر قوله لمن تتبع ليكون بيانا للتوجيهين على ان فيه اختصارا ثم يورد
بعده هذا ابنى على الفرق الى آخر قوله لا يخ عن احدهما ليكون متعلقا بالتوجيه الثانى ثم يورد
قوله وقد نص الشيخ الى آخره قوله كما مر تفصيله وبعده يورد قوله فان قلت آه **قال الشارح**
اذ لاريب بل لقوله تفصيله ما ذكرناه قو السيد ابو الفتح فيه انه يجوز ان يكون البحث فى العلوم
عن الاحوال المختصة بانواع موضوع العلم واقعا على سبيل التطفل وراجعا الى البحث عن الاحوال
المشتركة التى هى اعراض ذاتية لموضوعاتها لتضمنها اياها **قال** الش وقد نص الشيخ فى الشفاء
بعد ما عرف موضوع الصناعة بما يبحث فيه آه فى هذا القول تاييدان على ان قوله ما يبحث فيه
عن اعراضه الذاتية مجمل تفصيله المذكور حاصله انه لما كان تعريف الشيخ الرئيس لموضوع
الصناعة بما يبحث فيها وكذا تخصيصه ان المسائل هى القضايا التى آه يدل على انه قد يبحث
فى العلوم عن الاعراض التى ليست اعراضا ذاتية لموضوع الصناعة بل لنوعه او غيره مما يكون
اخص من موضوع العلم ويكون لحوقه به بواسطة هذا الاخص اما دلالة القول الثانى فظ
واما دلالة لفظ الذاتية فبان عطف قوله والعوارض الذاتية على الاحوال المنسوبة
يقتضى ان يكون المراد من الاحوال المنسوبة هى الاعراض التى لا تكون اعراضا ذاتية
لموضوع الصناعة بل لغيره كالنوع ونحوه بناء على ان الاصل فى العطف مغايرة المعطوف للمعطوف
عليه لا بد ان يقرر تعريف المتاخرين لموضوع الصناعة بما يبحث عن اعراضه الذاتية مجمل تفصيله
المذكور ليطابق كلام الشيخ فى الشفاء ثم اعلم ان ضمير لها واليها الواقعين فى كلامه عائد الى
الاشياء المذكورة فيه سابقا حيث قال الموضوعات هى الاشياء التى يبحث فى الصناعة عن الاحوال
المنسوبة اليها والعوارض الذاتية لها لكن الش نقل بعض عبارة الشيخ بعينه وترك بعضها واورد
بدله عبارة اخرى **قوله** لا خلاف فى ان ما يعرض آه رد على ما فهمه الش من كلام الشيخ من انه يدل
على انه قد يبحث فى الصناعة عن الاعراض التى ليست اعراضا ذاتية لموضوع الصناعة بل لنوعه
وغيره مما يكون اخص من موضوع العلم ويكون لحوقه به بواسطة هذا الاخص حيث حمل قول الشيخ

آه الاحوال المنسوبة على ان المراد به الاعراض التى ليست اعراضا ذاتية لموضوع العلم فانه لما لم
يكن لاحد من المتقدمين والمتاخرين خلاف فى ان ما يعرض للشئ بواسطة الامر الاخص
كما يعرض الشئ لموضوع العلم بواسطة نوعه مثلا عرض غريب للشئ والعرض الغريب لا يبحث الى
ما هو عرض غريب له لم يصح ان يحمل قول الشيخ الاحوال المنسوبة على ما حمل عليه فكيف يصح عده
ح من الاحوال بل يحمل على ان مراده منه الاعراض الذاتية فان قلت لو كان المراد من
الاحوال المنسوبة الاعراض الذاتية فما الفائدة فى ذكر لفظ الاعراض الذاتية بعده قلت
لما كان فى قوله الاحوال المنسوبة ابهام ذكره لفظ العوارض الذاتية بعده للبيان ورفع الابهام
فيكون عطف الاعراض على الاحوال المنسوبة ح عطفا تفسيريا ولا شناعة فيه اذ قد يجئ العطف
للتفسير ايض ومراد الشيخ بالعوارض الذاتية فى تخصيصه بان المسائل هى القضايا الخ العوارض
الذاتية الشاملة لجميع افراد الموضوع لكن لما كانت منقسمة الى قسمين قسم يكون شموله لجميع
افراد الموضوع على الانفراد كالتحيز للجسم فان كل جسم متحيز وقسم يكون شموله له على سبيل التقابل
بان يكون هو مع ما يقابله شاملا لجميع الافراد كالزوجية للعدد فانها مع مقابلها وهو الفردية
تشمل جميع افراد العدد لان فردا من افرادها لا يخ اما ان يكون زوجا او فردا اشار الشيخ
الى الاول بقوله اعراض ذاتية لهذا الموضوع والى الثانى بقوله او لانواعه او عوارضه فان
فى هذه الصورة وان لم يكن العرض الذاتى بانفراده شاملا لجميع افراده الموضوع لكنه مع مقابل
له شامل لها البتة فمراد المحشى من الاطلاق المذكور فى قوله العوارض الذاتية الشاملة لافراد
المعروض على الاطلاق غير ما اراد منه فى قوله ما يشتمل افراد الموضوع على الاطلاق فان المراد
منه فى القول الاول العموم فيكون الحاصل ان الشمول المعتبر فى العرض الذاتى لافراد المعروض
اعم من ان يكون على سبيل الانفراد او على سبيل التقابل ح فى القول الثانى الانفراد فحاصله
ما يشتمل جميع افراد المعروض على سبيل الانفراد من دون التقابل ولا يذهب عليك ان
دعوى عدم الخلاف بين المتقدمين والمتاخرين فى ان ما يعرض للشئ بواسطة الامر الاخص

لا يبحث عنه في العلم اه ادعاء بلا دليل وما وقع في عباراتهم من ان الاعراض الغريبة لا يبحث
عنها في العلوم فليس مرادهم منه الا انه لا يبحث عنها فيها بان تجعل محمولة بما هي اعراض غريبة
له وينعقد منها قضية لانها لا يبحث عنها اصلا بان يثبت لانواع الموضوع ولا بان يثبت
لاعراضه على انه لو لم يجز البحث الا عن الاعراض الذاتية لموضوع الصناعة لم يجز ان يقع
موضوع المسائل الا موضوع الصناعة دون نوعه مثلا لان الاعراض الذاتية للموضوع اعراض غريبة
لنوعه لان عروضها للنوع بواسطة الامر الاعم وهو موضوع الصناعة مع انه قد شرط الشيخ
وغيره ان يكون محمول المسائل البرهانية اعراضا ذاتية لموضوعاتها فتامل قوله وبهمنيار
وهو تلميذ الشيخ تاييد على انه ليس مراد الشيخ من كلامه ما فهمه الشارح من تجويز البحث عن الاعراض
التي ليست اعراضا ذاتية لموضوع العلم بل غريبة فان تنصيص بهمنيار في كتابه المسمى بالتحصيل
من انه لا يبحث في العلوم عن الاعراض الغريبة دليل على ان مختار الشيخ هو هذا اذ الظاهر ان التلميذ
لا يخالف لاستاذه فحاصل كلام بهمنيار انه لو جاز البحث عن الاعراض الغريبة لموضوع العلم
في العلم يلزم الخلل من ثلثة وجوه الاول دخول كل علم في كل علم فانه لا شك ان العرض
الذاتي لموضوع كل علم عرض غريب لموضوع علم آخر لاحق له اما بواسطة الامر المباين او الاخص
او الاعم فيفقد الامتياز بين العلمين فيدخل كل علم في كل علم ويصار النظر في موضوع معين
نظرا الى موضوع موضوع لعلم علم لاتحاد العوارض هف وثانيها لزوم كون العلم الجزئي علما
كليا لان البحث عن موضوع علم على تقدير جواز البحث عن الاعراض الغريبة يكون عين البحث
عن موضوع كل علم بناء على ان ما هو عارض لاحدهما عارض للآخر كما عرفت آنفا فصار علما
كليا وقيل ان المراد بالعلم الجزئي العلم الطبعي وبالعلم الكلي العلم الالهي وجه دخول الاول
في الثاني على تقدير البحث عن الاعراض الغريبة ظ لا يخفى على من له ادنى تفكر وثالثها
لزوم عدم كون العلوم متباينة لان تباين العلوم لا يكون الا بتباين عوارضها بان لا يكون
العوارض في علم غير ما يكون في علم آخر وعلى تقدير جواز البحث عن الاعراض الغريبة اين التباين

لاتحاد العوارض قم بعض الاعاظم لعل بهمنيار اراد بالاعراض الغريبة التي نفى عن تجويز البحث
عنها في العلوم الاعراض التي تكون غريبة بالنسبة الى موضوعات المسائل وموضوع الصناعة
لا ما يكون اعراضا غريبا لموضوع الصناعة فقط كيف ولا يلزم من تجويز البحث عن الاعراض
الغريبة لموضوع الصناعة اذا كانت اعراضا ذاتية لموضوعات المسائل اعني الانواع وانواع
اعراضها دخول علم في علم آخر وصيرورة النظر لا في موضوع معين بل انما يلزم دخول الابحاث
المتعلقة بانواع الموضوع وانواع اعراضه في العلم ولا فساد فيه وكذا لا يلزم من تجويز البحث
عن الاعراض الذاتية للانواع وانواع الاعراض الذاتية وان كانت غريبة بالنسبة
الى اصل موضوع الصناعة صيرورة العلم الجزئي كليا فان العلم الكلي يبحث فيه عما يعرض الشيء
من جهة الوجود والذي هو اعم وده لا يلزم كون البحث من جهة الوجود اذ لا يصح البحث عن العوارض
التي عرضت للموضوع بواسطة امر اخص او اعم او مباين وكذا لا يبطل تباين العلوم فان كلما
لا يبحث فيه عن موضوع علم آخر ونوعه ولا عرضه ولا نوعه فهو مغاير لهذا العلم قال الشارح واما
تعريف المتاخرين آه معطوف على محذوف كانه قيل اما تعريف الشيخ فقد عرفت توجيهه واما
تعريف المتاخرين حيث لم ياخذوا فيه آه قال الشارح فاما محمول على المسامحة بان ذكروا
شقا واحدا وهو كون العرض عرضا ذاتيا لموضوع العلم وتركوا شقوقا اخر اعتمادا على
ما فصل في مقامه قوله حاصله آه توضيحه ان حال محمول العلم كحال موضوعه فكما انه
قد يكون موضوع العلم عين موضوع المسئلة وقد يكون غيره فكذلك محمول العلم قد يكون عين
محمول المسئلة وقد يكون غيره مثال العينية من كل منهما قولهم كل جسم فله حيز طبعي ومثال
الغيرية من كل منهما قولهم كل فلك لا يقبل الخرق والالتيام وعلى كلا التقديرين يرجع البحث
في العلم الى البحث عن العرض الذاتي لموضوع العلم اما على تقدير العينية فظ واما على تقدير
الغيرية فبان الغرض من بحث محمولات المسائل ابانة العرض الذاتي لموضوع العلم وذاك
هو المفهوم المردد بين محمولات المسائل كامتناع الخرق وعدمه بناء على ان ثبوته له لا يمكن الا بثبوت

منه مولانا عبد الحق رح ۱۲

شق منه لنوع موضوع العلم مثلا وشق آخر لنوع آخر له فاثبت شقوقه لنوع نوع من موضوع العلم فيرجع البحث ح اليه الى العرض الذاتي لموضوع العلم ثم اعترض عليه بقوله وانت تعلم آه وهو مشتمل على اعتراضين اشار الى الاول منهما بقوله ان المفهوم المردد آه حاصله ان المفهوم المردد بين محمولات المسائل كامتناع الخرق ومقابله امر اعتباري فكيف يبحث عنه في العلم لان المبحوث عنه فيه لايكون الا ما هي احوال حقيقية للموضوع على ما يحكم به الضرورة اذ لاكمال في معرفة الاحوال الاعتبارية والى الثاني اشار بقوله و ايضا آه حاصله انه لو صح البحث عن المفهوم المردد الذي قلتم بكونه عرضا ذاتيا لموضوع العلم يلزم ان لايكون محمولات المسائل مقصودة بالذات لان البحث عنها ح انما يكون من جهة ابانتها للاعراض الذاتية لموضوع العلم وكونها آلة للانتقال اليه فيكون تلك المحمولات ح اعراضا غريبة لموضوع العلم فلا تكون مقصودة بالذات مع ان الضرورة تشهد على كون محمولات المسائل مقصودة بالذات لا اعراضا غريبة وايد بقول الشيخ في برهان الشفاء الاعراض الغريبة لاتجعل مطلوبات في مسائل الصنائع البرهانية اي العلوم البرهانية وانت خبير بما في كلا الاعتراضين من الخلل آما في الاول فبانه ان اردتم بالاحوال الاعتبارية الاحوال التي لاتكون موجودة في الخارج بانفسها وان كانت موجودة فيه بمنشأ انتزاعها فم ان المفهوم المردد من هذا القبيل لانه موجود بوجود منشأ انتزاعه وهي محمولات المسائل لكنه لايوجب عدم صحة البحث عنه اذ لايلزم كون الاحوال المبحوثة موجودة في الخارج بنفسها الا ترى انهم يبحثون ان الصورة الجسمية لاتتجرد عن الهيولى وان الفلك لايقبل الخرق والالتيام مع ان مفهوم عدم التجرد وعدم قبول الخرق والالتيام ليسا بموجودين بانفسهما وان اردتم بها ما يكون مخترعة لاتحقق لها في نفس الامر لا بالذات ولا بمنشأ انتزاعها فم انه لايبحث عن تلك الاحوال في علم لكن لانم ان المفهوم المردد بين محمولات المسائل من هذا القبيل لانه لاشك في انه

امر ينتزعه العقل عن منشأ صحيح وهي محمولات المسائل واما في الثاني فبان كون محمولات المسائل اعراضا غريبة لموضوع العلم لايوجب ان لاتكون مقصودة بالذات كيف وانها اعراض ذاتية لموضوعات المسائل فتكون مقصودة بالذات ومطلوبة بالبرهان فيبحث عنها غاية ما في الباب انها لم تكن مقصودة بالذات في باب العلم لكن لاشناعة فيه اذ الشيء الواحد قد يكون مقصودا بالذات في باب وغير مقصود في باب آخر ومراد الشيخ من الاعراض الغريبة المذكورة في قوله الاعراض الغريبة آه ما كان اعراضا غريبة لموضوعات المسائل دون ما كانت بالنسبة الى موضوع العلم حتى يصح التاييد به ثم اعلم انه يرد على القول بان البحث حقيقة على تقدير غيرية موضوع المسئلة لموضوع العلم انما هو عن المفهوم المردد بين محمولات المسائل الذي هو عرض ذاتي لموضوع العلم اعتراضان آخران احدهما انه يلزم على هذا ان لايكون المسائل مقصودة بالذات لان المقصود بالذات ح يكون اثبات المفهوم المردد بين تلك المحمولات لموضوع العلم دون المحمولات حتى يلزم منه كون المسائل المشتملة عليها مقصودة بالذات وآخرهما انه لو كان البحث حقيقة عن المفهوم المردد يذكر في العلم دائما ولم يلتفت الى تلك المحمولات ولا اقل من ان يذكر حينا من الاحيان مع انه ليس كذلك قوله وتحقيق المقام آه جواب اورده المحشي من عند نفسه للشبهة المذكورة الواردة على تعريف المتاخرين لموضوع العلم بما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية حاصله ان موضوع العلم انما هو الطبيعة من حيث هي مع قطع النظر عن مرتبة الخلط والتعرية والعموم والخصوص فتعم وتشتمل جميع الحيثيات التي تعتبر معها وتتحد معها ذاتا ووجودا اعني نفس الشيء لا الطبيعة من حيث العموم اي من حيث انها متناولة لكل فرد فرد ولا من حيث الخصوص اي من حيث انها متخصصة ببعض الافراد وموجودة فيه اذ على تقدير اعتبار احدى هاتين الحيثيتين يلزم ان لايصح البحث عن الاحوال الاخر التي تعرض الموضوع بالحيثية الاخرى وهذا كما ترى لانه قد

يبحث فى العلم من جهة كلتا الحيثيتين فالعوارض التى تلحق الطبيعة باحدى الحيثيتين المذكورتين
وان كانت اعراضا غريبة للطبيعة اذا اخذت بالحيثية الاخرى لعدم لحوقها لها بذاتها
او بما يساويها لكنها تكون اعراضا ذاتية للطبيعة من حيث هى البتة لان الطبيعة فى هذه
المرتبة لما كانت متحدة مع جميع الحيثيات التى تعتبر معها لا يمكن ان يعرض لاحدهما العرض
للآخر والا يفوت الاتحاد فموضوع العلم الطبعى ح هو الجسم من حيث هو لا من حيث العموم
اى من حيث شموله لجميع افراده ولا من حيث الخصوص اى من حيث شموله وتخصيصه
ببعض الافراد فما يعرض الجسم من حيث العموم كالتحيز فانه عارض له من حيث تناوله
لكل فرد من افراده اذ ما من جسم يخلو عن التحيز يكون عرضا ذاتيا له من حيث هو بناء
على الاتحاد بجميع مراتبها وحيثياتها ومن جملتها حيثية العموم وان كان عرضا غريبا له
اذا اخذ مع حيثية الخصوص وكذا ما يلحقه من حيث الخصوص كالقوة اللامسة فانها
عارضة للجسم من حيث تخصيصه ببعض الافراد اى الحيوان يكون عرضا ذاتيا له من حيث هو
بناء على اتحاده مع جميع حيثياتها ومن جملتها حيثية الخصوص وان كان عرضا غريبا له اذا
اخذ مع حيثية العموم وبالجملة لو اعتبر الاخص من حيث انه نفس طبيعة العام بان يقطع
النظر عن القيود المخصصة المعتبرة فيه يكون العارض للطبيعة من حيث هى بواسطة
الامر الاخص بهذا الاعتبار عرضا ذاتيا لها البتة لان لحوقه لها لما كان بواسطة الاخص
وهو متحد معها ح سواء كان اتحادا بالذات وهو فيما اذا كان العام ذاتيا للاخص او بالعرض
وهو فى غيره يكون لحوقه عين لحوقه لها ولو اعتبر من حيثية الخصوصية لا من حيث انها خصوصية
محصلة للعام بل يلاحظ نفسه مع عزل النظر عن العام بان يكون منفصلا عنه ومباينا له وان كان
مخلوطا به فى نفس الامر يكون العارض للطبيعة بواسطة الاخص من هذه الحيثية عرضا غريبا
للطبيعة لان لحوقه لها ح انما هو بواسطة المنفصل المباين وهو الاخص فيحثهم عن العارض
بواسطة الامر الخاص كالنوع انما هو بالاعتبار الاول دون الثانى فلا يكون البحث عن العرض

الذى للنوع ح من الاعراض الغريبة لموضوع العلم فانه عرض ذاتى له ايضا وقد تطرق وجوه
منها انه ماذا اراد المحشى بقطع النظر عن خصوصية الخاص الذى حكم به ان الخاص متحد مع
الطبيعة من حيث هى ان اراد منه قطع النظر عن الخصوصية فى لحاظ العقل فغاية انه لا يلزم
منه الا ان يكون العرض الذاتى للاخص عرضا ذاتيا للطبيعة باعتبار اللحاظ وهذا كما
ترى لان مدار العرض الذاتى وعدمه على ثبوت الواسطة وعدمها فى نفس الامر لا فى
اللحاظ وان اراد منه قطع النظر عن الخصوصية فى نفس الامر فلقائل ان يقول ان
الاخص على هذا التقدير لم يبق اخص حتى يصح به ان يقال انه يتحد مع الاعم فى نفس الامر ومنها
ان ما بينه المحشى لا يجرى الا فيما هو اخص بحسب الصدق دون ما هو اخص بحسب التحقق
فان ما يعرض لهذا الاخص لا يلزم ان يعرض للاعم بالذات حتى يكون عرضا ذاتيا له
الا ترى ان عروض الكون والفساد للصورة النوعية التى هى اخص بحسب التحقق من الجسم
بالذات ليس للجسم من حيث هو بالذات ومنها انه يلزم على ما ذكره المحشى ان يكون العوارض
الذاتية مثلا للجسم الذى هو اخص من الموجود بما هو موجود والذى هو موضوع للالهى عوارض
ذاتية للموجود بما هو موجود ايضا فيكون العلم الجزئى اى الطبعى علما كليا اى علما الهيا وعدم
تمايز العلوم ومنها انه لو عدت العوارض اللاحقة لموضوع العلم بواسطة الامر الاخص
من الاعراض الذاتية لموضوع العلم يتعلق القصد اولا وبالذات لمعرفة حال موضوع العلم
لا لموضوعات المسائل فلم يكن المسائل ح مقصودة بالذات ومنها ان القول بان ما
هو عارض للامر الخاص عارض للطبيعة من حيث هى قول لا يقبله العقل السليم كيف و
على هذا يلزم ان يكون البحث فى العلم حقيقة عن القضية المنعقدة عن الطبيعة من حيث
هى والعرض الذاتى لها التى هى مهملة قدمائية مع انه لا يبحث فيه الا عن المحصورات
وثمه كلمات اخر تركناها خوفا للاطالة **قوله** وهذا لا يجرى فى العارض آه دفع لما يتوهم
من انكم اذا جوزتم كون العارض للامر الاخص عرضا ذاتيا للاعم اى الطبيعة من حيث هى

على تقدير عزل نظر الخاص عن الخصوصية بناء على انهما يكونان متحدين فما يكون عارضا للاخص يكون عارضا للاعم ايضا والا لم يكن الاتحاد فينبغي ان يكون العارض للاعم عرضا ذاتيا للاخص بناء على ان الاتحاد من الطرفين فكما يتحد الاخص مع الاعم على تقدير العزل كذلك يتحد الاعم مع الاخص ايضا فما يعرض للاعم بذاته يجب ان يعرض للاخص ايضا فما وجه التخصيص بجعل ما يعرض للاخص بالذات عارضا للاعم بالذات دون العكس وتقرير الدفع ان الاعم لما كان بوحدته المبهمة صالحا لان يتحصل بكل قيد مخصص له متحدا مع الاخص اي اخص كان سواء كان اتحادا بالذات او بالعرض لا مع خاص معين فقط لانه يجوز ان يوجد العام في اخص آخر متحد معه ايضا فلا يصح عد الاعراض التي تلحق الاخص المعين من جهة الاعم اعراضا ذاتية لذلك الاخص او منشأه ليس الا الاتحاد واذ ليس فليس ثم لا يوسوسك لوهم بان الاعم باعتبار الوحدة المبهمة هو الشيء المط وحيثية الاطلاق والعموم آبية عن اتحادها مع الاخص فكيف يكون متحدا معه لان المراد من الاعم باعتبار الوحدة المبهمة هي مرتبة مطلق الشيء لا الشيء المط فيكون المراد منه نفسه من حيث هي هي مع عزل النظر عن الاطلاق والخصوصية وقيل في تقرير الدفع ان الاعم لما كان بوحدته المبهمة متحدا مع الاخص اي اخص كان سواء كان اتحادا بالذات او بالعرض لا يكون العرض الذاتي للعام عرضا ذاتيا للخاص على تقدير قطع نظر الخاص عن الخصوصية اذ لابد للعرض الذاتي من اختصاصه بالمعروض وهو منتف لانه لما صح وجود العام في الخاص الآخر صح وجود عارضه فيه ايضا فيتجاوز العرض ح عن الخاص الذي فرض كونه معروضا له الى اخص آخر ولا يخفى ما فيه فان الاختصاص غير مشروط في العرض الذاتي والا يلزم خروج اكثر العوارض الذاتية عن التعريف كما نبه عليه المحشي ايضا فيما سبق بقوله فما ينافي العرض الذاتي هو العارض لاجل الاعم او الاخص على الوجه الذي سبق لا العارض الاعم او الاخص **قوله** فتأمل لعله اشارة الى الاعتراضات التي ترد على التحقيق وقد بيناها فتذكرها **قوله** والمراد آه معطوف بتقدير ان المصدرية على قوله ان المعتبر في موضوع العلم آه وجواب آخر للشبهة المذكورة

الواردة على تعريف المتاخرين لموضوع العلم بما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية آه حاصله ان موضوع كل علم عبارة عن حقيقته من حيث انها سارية في الافراد جميعها او بعضها لا باعتبار الحيثية الاولى فقط كما يتوهم في بادي الرأي فيكون الاعراض الذاتية لموضوع العلم ح منقسمة الى قسمين قسم يكون عوارض له بحسب الحيثية الاولى وقسم يكون عروضه له بحسب الحيثية الثانية وعلى كل تقدير يكون البحث في العلم عما هو عرض ذاتي لموضوعه بحيثية السريان فموضوع العلم الطبعي يكون ح حقيقة الجسم من حيث انها سارية في الافراد سواء كان في الجميع كالحيز والشكل الطبعيين فانهما يلحقان لها من حيث انها سارية في جميع افراد الجسم او في بعضها كالقوة اللامسة وامتناع الخرق فان الاول لاحق لحقيقة الجسم من حيث انها سارية في الحيوان فقط دون غيره والثاني لاحق له من حيث انها سارية في الفلك دون غيره فالعرض الذي يظن في بادي الرأي انه عارض للامر الاخص كنوع موضوع العلم اولا وبالذات وللاعم اي موضوع العلم ثانيا وبواسطة ليس عارضا كذلك في نفس الامر بل هو عارض بالذات لحقيقة الاعم اي لموضوع العلم من حيث الانطباق على بعض الجزئيات فلا يكون البحث ح عن هذا العرض بحثا عن العرض الغريب لموضوع العلم بل عن الذاتي له ولا يجري هذا البيان في العارض لاجل الاعم لان الاعم ليس من جزئيات الاخص حتى يصح به ان يقال ان العرض للاعم يعرض للاخص من حيث انطباقه عليه كلا او بعضا ولا يخفى ما فيه فانه يرد عليه مثل ما يرد على الجواب الاول من لزوم كون العلم الجزئي علما كليا وعدم تمايز العلوم فان العوارض الذاتية لموضوع العلم الطبعي مثلا كالحيز والشكل الطبعيين والقوة اللامسة وامتناع الخرق والالتيام تكون عوارض لموضوع العلم الالهي هو الموجود من حيث انه سار في بعض الافراد كالجسم في الاول والحيوان في الثاني والفلك في الثالث فيدخل مسائل العلم الطبعي الذي هو علم جزئي في العلم الالهي الذي هو علم كلي فيصير العلم الجزئي علما كليا فلم يتمايز العلمان ومما اورد على الجواب من ان حيثية السريان اما حيثية تعليلية او اطلاقية او تقييدية والاولان لا يوجبان ان يكون موضوع العلم نفس الطبيعة فيكون القضية المنعقدة منها مهملة قد مائية اذ هي عبارة عما يحكم فيه على نفس الطبيعة

من حيث هی مع ان المسائل تجب ان تکون من القضايا المحصورة وايضا لايکون مغايرا لتحقق الاول وعلى الثالث يستشعر بان المراد منه اما هذا المركب التقييدی فهو كما ترى او مرتبة من المهية فهی اما موجودة فی الخارج او الذهن فتخصصت وتشخصت بالوجود الخارجی والذهنی فيكون القضية المنعقدة منها قضية شخصية ففيه انا نختار الشق الثالث ونقول انه شرح وبيان لمرتبة من مراتب المهية اعنی المهية من حيث انها صالحة لان توجد فی الافراد وهی اخص من نفس الطبيعة من حيث هی اذ هی قد توجد مجردة عن الافراد ولانم ان القضية المنعقدة من هذه المرتبة تصير قضية شخصية لان موضوع الشخصية يابی عن الصدق على الكثير وهذه المرتبة لاتابى عنه ووجود الشیء فی الخارج او الذهن لايوجب ان يعتبر و يلاحظ مع حيثية الوجود الخارجی او الذهنی حتى يكون شخصيا فيلزم عنه ان يكون القضية المنعقدة منها شخصية ثم اعلم انه اجاب السيد ابو الفتح عن الشبهة المذكورة بان تخصيص التعريف بالاعراض الذاتية لموضوع العلم لاينافی البحث عن اعراضه الغريبة فی العلوم لجواز ان يكون هذا التخصيص مبنيا على ان المعتبر فی موضوع العلم ان يبحث فيه فی الجملة عن اعراضه الذاتية سواء يبحث فيه عن اعراضه الغريبة ام لا **قال** الشـ فان قلت آه سوال على قوله فاما محمول على المسامحة آه قيل فی تقريره انه لاحاجة الى ارتكاب التكلف بالمسامحة والفرق بين محمولی العلم والمسئلة لدفع الشبهة المذكورة لانها تندفع بدونه فان المعتبر فی العرض الذاتی شموله لجميع افراد المعروض اعم من ان يكون بانفراده او مع مقابله فكل عرض ومحمول من اعراض المسائل ومحمولاتها اذا كانت موضوعاتها مغايرة لموضوع العلم بان كانت نوعا له او نوع عرضه الذاتی مثلا وان لم يشتمل بانفراده جميع افراد الموضوع لكنه مع مقابله ای محمولات المسائل الاخر واعراضها شامل لجميعها فيكون عرضا ذاتيا له لا عرضا غريبا كما هو عرض ذاتی للنوع موضوع العلم فلا يكون البحث من هذه الاعراض بحثا عن الاعراض الغريبة لموضوع العلم لترد الشبهة ولما كان تقرير قول السائل بهذا النمط مما لايخلو عن فساد فانه

لايفيد ما ادعاه من اندفاع الشبهة به فانها ما كانت الا ان تعريف المتاخرين لموضوع العلم دال على انه لايبحث فيه الا عن عوارضه الذاتية دون غيرها مع انه قد يبحث فيه عن العوارض الذاتية لغير موضوع العلم كالنوع وتسليم الشمول لاتندفع على انه لم يعتبر المتاخرون فی تعريف العرض الذاتی الشمول وقرره المحشی ككلام السائل بنمط آخر حيث قرر مبنى السوال على توهم ان الاشكال فی العارض الاخص توضيحه ان السائل لما توهم ان الشبهة انما هی فی العارض الاخص بناء على ان ما يعرض الشیء بواسطة النوع مثلا يكون اخص منه اذ النوع لما كان اخص منه يجب ان يكون ما يعرض له ايضا اخص منه فلا يكون ح عرضا ذاتيا له لان الشمول لجميع افراد المعروض معتبر فی العرض الذاتی وهو لما لم يوجد فيه كيف يكون عرضا ذاتيا بل عرضا غريبا فيجب ان لايبحث فی العلم مع انه قد يبحث عنه فيه ايضا فاختل تعريف المتاخرين على انه لايبحث فی العلم الا عن الاعراض الذاتية لموضوع العلم دون غيره قال انه لاحاجة الى دفع الشبهة الى ارتكاب التكلف بالمسامحة او الفرق بين محمولی العلم والمسئلة فانه يمكن دفعها بان يقال انا لانم ان الشمول بانفراده معتبر فی العرض الذاتی بل اعم منه ومن شموله مع مقابله فالعارض الخاص وان لم يكن بانفراده شاملا لجميع افراد المعروض لكنه شامل للجميع البتة مع مقابله فيكون عرضا ذاتيا له وتقرير الجواب الذی اورده الشـ بقوله قلت قد صرح الشيخ وغيره وبين المحشی حاصله بقوله ان الاشكال انما هو فی العارض لا مر اخص اه ان الشبهة ليست فی العارض الخاص بل فيما يعرض الشیء بعد التخصيص بالمخصص ولا ريب فی ان العارض كذلك ليس عرضا ذاتيا له بل عرضا غريبا فينبغی ان لايبحث عنه مع انه يبحث عنه بلا مرية ومن الظاهر ان هذه الشبهة لاتندفع بتعميم الشمول فی العرض الذاتی لان ما يلحق الشیء بواسطة الامر الاخص عرض غريب له عندهم وان كان شاملا لجميع افراد موضوع العلم على سبيل التقابل فالى ارتكاب التكلف باحد الوجهين المذكورين فی الشرح حاجة لدفع الشبهة البتة ويمكن الجواب عن السوال بان ابتناء الاعتراض على التوهم ليس من شان العقلاء **قوله** وقد عرفت اه اشارة الى انه لاحاجة الى التكلف بارتكاب

المسامحة او القول بالفرق بين محمول العلم والمسئلة لدفع الشبهة المذكورة الواردة على تعريف المتاخرين لموضوع العلم اذ يمكن فهمه منه وهو الذي قد عرفته سابقا من قوله وتحقيق المقام آه وهو كان مشتملا على الدفعين اشار الى اولهما بقوله لان المعتبر في موضوع العلم نفسه آه والى الثاني بقوله وان المعتبر في موضوع العلم حقيقته آه وقد عرفت منا ما لهما وما عليهما فتذكر قال فان قلت لم يجعله الشيخ اه ايراد على جواب السوال بتصريح الشيخ خلاصته ان الشيخ لم يصرح ان ما يعرض الشيء بواسطة الاخص من جهة انه عارض للاخص ليس عرضا ذاتيا للشيء حتى يتم به الجواب بل صرح بخلافه حيث يفهم مما نقله الشارح من قوله والقسمة المستوفاة آه ان العرض الذي يكون شموله للافراد المعروض على سبيل التقابل كالزوجية والفردية عرض ذاتي له مع ان لحوقه وعروضه له انما هو بواسطة الاخص **قوله** وذلك لان اختلاف آه اشارة الى دفع ما قد الفاضل اليزدي من ان الاختلاف النوعي بين المستقيم والمنحني محل نظر وحاصل الدفع ان الاختلاف النوعي بين المستقيم والمنحني ليس بمحل للنظر فان الخط المستقيم يلزمه ان يحصل بتقاطعه مع الخط المستقيم زاوية قائمة دون المنحني فان له لوازم اخرى تختلف باختلاف انحاء الانحناء واختلاف اللوازم يستلزم اختلاف الملزومات فيكونان مختلفين بالنوع بان يكون المستقيم نوعا واحدا والمنحني انواعا مختلفة وفيه نظر من وجهين الاول انه ان اردتم بقولكم اختلاف اللوازم يستلزم اختلاف الملزومات ان اختلاف اللوازم اية كانت سواء كانت لوازم المهية او الشخص او الصنف الذي هو عبارة عن المهية الكلية المقيدة بالقيد العرضي كالرومي والحبشي يستلزم اختلاف مهية الملزومات بالنوع فممنوع فانه من الغلط ان اختلاف لوازم الشخص او الصنف لا يوجب اختلاف ملزوماتها بالنوع الا ترى ان السواد مثلا لازم للحبشي والبياض لازم للرومي مع ان مهية الرومي والحبشي متحدة بالنوع وقس على هذا حال لوازم الشخص وان اردتم به ان اختلاف لوازم الشخص يستلزم اختلاف ملزوماتها بالشخص ولوازم الصنف يستلزم اختلاف ملزوماتها بالصنف ولوازم المهية يستلزم اختلاف

الملزومات بالنوع فمسلم لكنه لا يثبت به مطلوبكم من اثبات التخالف النوعي بين المستقيم والمنحني فانه انما يثبت هذا لو كان لوازم الاستقامة والانحناء لوازم ماهيتهما وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون هذه اللوازم لوازم الصنف دون المهية والثاني ان الخطوط المستقيمة تكون زائدة وناقصة فلم لا يجوز ان يكون اختلاف الزيادة والنقصان موجبا للاختلاف النوعي كما ان التفاوت بالشدة والضعف يوجب الاختلاف النوعي في الكيف فيكون الخطوط المستقيمة ح مختلفة بالنوع ولو قيل في الجواب عنه ان قياس اختلاف الزيادة والنقصان على اختلاف الشدة والضعف قياس مع الفارق فان الاختلاف الاول لو اوجب اختلافا نوعيا يلزم ان يحلل اجزاء المتصل الواحد المختلفة بالزيادة والنقصان الى اجزاء مختلفة بالنوع مع انهم مصرحون بخلافه بخلاف الاختلاف الثاني فانه ليس من اجزاء المتصل فلا يخفى ما فيه **قوله** كالزوج والفرد آه فانهما يختلفان باختلاف لوازمهما وهي انحاء الزوجية والفردية فيكون ح كل مرتبة من مراتب الاعداد مخالفا للنوع بالمرتبة الاخرى من مراتبها لان اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات ولا يخفى ما فيه فانه يرد عليه الايراد الاول الذي يرد على الدليل الذي اورد على الاختلاف النوعي بين المستقيم والمنحني فتذكره وانما اعرض المحشي عن الدليل الذي اورده الفاضل اليزدي على هذا المطلب من ان اشتمال احدهما على جزء لا يشتمل عليه الآخر لانه انما يتم لو كان مهية الاعداد متصورة بكنهها وهو كما ترى لان تصور كنه المهيات من الممتنعات **قوله** اي عن القسم الذي له خصوصية آه يعني انما اخرج الشيخ العرض الذي يلحق الشيء بواسطة الامر الاخص عن العرض الذاتي الذي له اختصاص بمعروضه على الاطلاق سواء وجد المعروض في هذا الفرد او ذلك الفرد لا عن العرض الذاتي الذي له اختصاص بمعروضه مع المقابل ومن حيث القسمة بحيث يكون ذلك الشيء محتاجا في لحوقه الى ان يصير نوعا معينا كالزوج والفرد فيكون العارض للشيء بواسطة ذلك الاخص من تلك الجهة عرضا

اى لكون الزوج والفرد مختلفين بالنوع ١٢ منه قدس سره

ذاتيا له لا عرضا غريبا فان قلت القسم الذى حكم الشارح بخروج العرض اللاحق للشئ بواسطة
الامر الاخص عنه لما كان مقابلا للقسم الآخر للعرض الذاتى الذى يكون فيه الشمول لافراد
المعروض على سبيل التقابل لا بد من ذكر الشمول فيه ايضا ليصح المقابلة فما الفائدة فى ذكر
الاختصاص دون ذكره قلت فى ذكر الاختصاص فائدة وهو التنبيه على ان مجرد الشمول
لا يكفى للقسم الاول من العرض الذاتى بل لا بد من الاختصاص لافراد المعروض والاختصاص
لما كان متضمنا لمعنى الشمول فلا حاجة الى ذكره علحدة فى الحاشية المنهية فيه اشارة الى ان
الخاصة هى الخاصة الشاملة وغير الشاملة فى الحقيقة الخاصة للاخص كما ان اللازم الاعم
فى الحقيقة لازم للاعم انتهى يعنى ان فى قول الشارح انما اخرجه عن القسم المخصص على الاطلاق اشارة
الى ان الخاصة فى الحقيقة هى الخاصة الشاملة لان اختصاصها بالمعروض لما كان على الاطلاق
فهى احق باطلاق الخاصة عليها بخلاف الخاصة الغير الشاملة اذ اختصاصها للاعم ليس على الاطلاق
فتكون خاصة للاخص بالحقيقة لا الاعم كما ان اللازم الاعم لازم للاعم فى الحقيقة دون
الاخص فانه انما يلزمه بواسطة الاعم وانت خبير بما فيه فان القول بان الخاصة الغير الشاملة
خاصة للاخص قول يمجه العقل السليم الا ترى ان الفصل الذى هو خاص من الجنس هى خاصة
غير شاملة له مع ان اختصاصه بذاته لا بالواسطة وكذا القول بان اللازم الاعم فى الحقيقة
لازم للاعم لا يقبله من له فطنة سليمة فانه لا دليل عليه **قال** الشارح حيث قال اى الشيخ
والقسمة المستوفاة الاولية آه مجاز عقلى من قبيل سيل مفعم **قال** الشارح الا ان تكون بفصول آه حاصله
ما بينه السيد ابو الفتح من ان القسمة الحاصرة للجنس التى يكون مواردها اعنى المفهوم المردد بين الاقسام عرضا اوليا
للجنس اما ان تكون الى فصول نحو قولنا كل حيوان اما ناطق او صاهل او غيرهما واما ان تكون الى اعراض كل واحد
منها عرض اولى للجنس مع كونه خص منه لعدم اختصاصه بنوع معين كما ان نفس القسمة اليها وهو المفهوم المردد ههنا
عرض اولى له نحو قولنا كل جسم اما متحرك او ساكن واما ان تكون الى عوارض ليس شئ منها عرضا
اوليا للجنس لاختصاصها بانواع معينة وان كانت نفس القسمة اليها عرضا اوليا له نحو قولنا

كل عدد اما زوج او فرد **قوله** العرض الاولى ليطلق على العرض الذاتى فيكون العرض
الاولى ح عبارة عما يلحق الشئ لذاته او لما يساويه **قوله** والاستشهاد انما يتم اه الظاهر انه
اراد بالاستشهاد الاستشهاد المورد على ان العارض للشئ بواسطة الاخص يكون عرضا
ذاتيا للشئ ومحله قول الشيخ فهى من حيث القسمة اولية للجنس واما بانها فليست اولية اذ
يدل صراحة على ان العوارض التى لا تعرض للجنس الا بواسطة الاخص كالنوع اعراض اولية
للجنس وان لم تكن بانفرادها بل من حيث القسمة اى مقابلاتها ويحتمل انه اراد به استشهاد
مجيب الايراد على كون العارض للشئ بواسطة الاخص ليس عرضا ذاتيا له انما العرض
الذاتى له المفهوم المردد لقول الشيخ واما العوارض لا تكون للجنس اولية وان كانت القسمة
لها اولية فان هذا القول يدل صريحا على ان الاعراض التى تلحق الجنس بواسطة الاخص
كالنوع ليست اعراضا ذاتية للجنس لا بانفسها ولا مع مقابلاتها وانما العرض الذاتى فى
هذه الصورة القسمة اى المفهوم المردد فعد الشيخ ح الاعراض المذكورة من الاعراض الاولية
للجنس كما يفهم من قوله الاخير فهى من حيث القسمة اولية للجنس على سبيل التسامح والمجاز بناء
على انها لما كان لها دخل فى تحصيل المفهوم المردد الذى هو عرض ذاتى عدت من الاعراض
الاولية وعلى كلا التقديرين لا يتم الاستشهاد الا بالارادة من لفظ الاولية الواقع فى مستشهد
المستشهد المعنى الاول اى العرض الذاتى لانه لو اريد منه المعنى الثانى وهو ما يلحق الشئ
لذاته يكون حاصل مستشهد المورد ح ان الاعراض التى تلحق الجنس بواسطة الاخص اعراض
تلحق الجنس بذاتها من حيث القسمة وهذا كما ترى لان لحوقها للجنس ليس اولا وبالذات
بل للاخص وبواسطته للجنس فكيف يتم استشهاد المورد ح اذ الاستشهاد على هذه الارادة
لا يكون الا من جهة ان هذه الاعراض اعراض اولية فتكون اعراضا ذاتية البتة لان
العرض الاولى بهذا المعنى خاص من العرض الذاتى وتحقق الخاص يستلزم تحقق العام ولما
بطل كونها اعراضا اولية بطل كونها اعراضا ذاتية ايضا وبهذا اندفع ما يتوهم من انه الى آخره

بالعرض الاولى معناه الثاني و استشهاد المورد تمام فانه انما استشهد بجعل العوارض اولية بحسب
القسمة واذا صارت اولية بمعنى ما ينتفي فيه الواسطة مط فقد صارت اعراضا ذاتية لان
ثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم لانه انما يتم هذا القول لو كان ثبوت هذه العوارض
بعروضها بلا واسطة مع انه ليس كذلك اذ من المعلوم ان هذه العوارض تثبت للاخص
اولا وبالذات وبواسطة للاعم ويكون خلاصة استشهاد المجيب ان ثبوت المفهوم المردد
بين العوارض التي لا يكون ثبوتها للجنس اولا وبالذات له بذاته وهو كما ترى لانه لا يلزم
من نفي الاولية بهذا المعنى عن تلك العوارض بالنسبة الى الجنس نفي كونها اعراضا
ذاتية الذي هو المط لان الاولية بهذا المعنى اخص منها بالمعنى الاول ونفي الاخص لا يستلزم نفي
الاعم واليه اشار المحشي في منهيته بقوله المعنى الثاني اخص من العرض الذاتي ونفي الخاص لا يستلزم
نفي العام انتهى على ان ثبوت المفهوم المردد للجنس انما هو بواسطة الاخص اي المنوعات
فان لحوق المفهوم المردد بين الضاحك وغيره للحيوان انما هو بواسطة ثبوت المفهوم المردد
بين الناطق وغيره له بالذات فاين يكون المفهوم المردد عرضا اوليا للجنس حتى يتم به
استشهاد المجيب بكلام الشيخ ولو اريد من الاولية المعنى الثالث الذي هو اعم من المعنى
الثاني لما بناء على ان حاصل المعنى الثالث ان العرض الاولى عبارة عن عرض يلحق
الشيء اولا وبالذات ويحمل عليه بلا واسطة امر آخر يكون هو اعم من الملحوق به بان يكون
لحوقه به اولا وبالذات ومحمولا عليه وبواسطة بالملحوق به فيشتمل لما يلحق الشيء بواسطة الامر
الاخص منه ايض بخلاف المعنى الثاني يلزم ان لا يكون الحركة والسكون عرضين اوليين
لنوع من انواع الجسم الطبعي لانهما لا يلحقان اولا وبالذات الا للامر الذي هو اعم منها اعني
الجسم الطبعي مع انهم عدوهما من الاعراض الاولية لانواع الجسم وهذا هو حاصل ما قاله المحشي
في المنهية من ان المعنى الثالث اعم من المعنى الثاني ونفي الاعم وان يستلزم نفي الاخص
لكنه ليس بمراده والا لا يكون الحركة والسكون ونحوهما اعراضا ذاتية انتهى وما اورده بعض الاعلام

على المنهية من انه لو كان المراد المعنى الثالث فغاية ما لزم كون الحركة والسكون اعراضا اولية
بالمعنى الاعم ولا يلزم منه عدم كونها اعراضا ذاتية فان ثبوت الاعم لا يستلزم انتفاء الاخص
ففيه انه ليس مراد المحشي من نفي كون الحركة والسكون من الاعراض الاولية نفي كونهما عرضين
اوليين لنفس الجسم حتى يتم ما اورده بل لنوع من انواع الجسم ومن الظاهر انه على هذا التقدير
لم يكونا عرضين اوليين له ايض لان انتفاء العام يستلزم انتفاء الخاص **قوله** قال الشيخ
الاولية في هذا الموضع هو ان لا يكون الشيء محمولا على الاعم من الذي قيل انه اولا والتفسير
المعنى الثالث للاولية يعني ان العرض الاولى عبارة عن العرض الذي يكون لاحقا للشيء
ومحمولا عليه بلا واسطة الامر الذي هو اعم من الملحوق به اي الذي قيل ان العرض عارض له
اولا وبالذات فغرض المحشي من نقل كلام الشيخ الاستشهاد على اطلاق العرض الذاتي على
المعنى الثالث قيل يحتمل ان يكون معنى قول الشيخ الاولية في هذا الموضع آه ان لا يكون الشيء
اي العارض محمولا على الاعم من الواسطة التي قيل لها ان العارض يعرضها اولا يعني لا يلحقه
بواسطة الامر الاخص وهذا هو العرض الذاتي فيكون هذا القول دفعا لما يتوهم من ان
القول بان الاستشهاد انما يتم لو كان المراد من الاولية المعنى الاول في حيز الخفاء لجواز ان يكون
مراد الشيخ ههنا المعنى الثاني بان الشيخ مصرح بقوله هذا الى ان المراد بالاولية معناها الاول فالقول
بانه يجوز ان يكون مراد الشيخ معناها الثاني قول بما لا يرضى به قائله **قوله** اي اذا اعتبر ذلك
الجنس آه لما كان لتوهم ان يتوهم ان ما قال المحشي سابقا من ان العارض للامر الاخص حين اعتبار
اتحاد ذلك الاخص مع المعروض ولو بالعرض يكون من الاعراض الذاتية للمعروض مخالف
للقول المنقول من الشيخ واما بعوارض لا تكون آه فانه يدل على ان ما يعرض للشيء الاعم بواسطة الاخص
كالعرض الذي يعرض الجنس اذا صار نوعا معينا ليس عرضا ذاتيا له دفعه بقوله اي اذا اعتبر ذلك الجنس
آه حاصله ان ليس مراد الشيخ من الجنس في قوله واما العوارض لا تكون للجنس اولية نفسه مع
قطع النظر عن كونه بشرط شيء او لا بشرط شيء كيف وعلى هذا يكون متحدا مع انواعه ذاتا ووجودا

نما یکون عرضا ذاتیا لها یکون عرضا ذاتیا له کما یکون عوارض الجنس بحسب القسمة الاولی وہی
العوارض التی تکون للجنس ایضا اولیة اعراضا ذاتیة فلا وجہ للفرق بکون عوارض الجنس بحسب القسمة
الاولی اعراضا ذاتیة له دون ہٰذا بحسب القسمة الثانیة بل مرادہ منه ما اذا اعتبر فی مرتبة لا بشرط
شئی ای من حیث الاطلاق والتعمیم وایدہ بنقل القانون الذی وضعه الشیخ حیث قال وقد
وضع الشیخ ره قانونا آه وظ انه لا یکون ح ما یعرض للجنس اذ اصار نوعا معینا عرضا ذاتیا له
اذ الجنس فی ہٰذہ المرتبة لا یکون متحدا مع النوع ذاتا ووجودا حتی یکون عرضه الذاتی عرضا
ذاتیا للجنس فلا یکون اذن قول المحشی مخالفا لقول الشیخ لتغایر محلی النفی والاثبات
فان مراد المحشی من الاعم فیما حکم بکون ما یعرض للاعم بواسطة الامر الاخص عرضا ذاتیا له
بناء علی اتحادہما اعتبارہ من حیث ہو ہو مع قطع النظر عن کونه بشرط شئی او لا بشرط شئی ومراد
الشیخ منه فیما حکم بعدم کون ہٰذا العرض عرضا ذاتیا للاعم اعتبارہ لا بشرط شئی قوله القانون
ان نفحص آه یعنی ان طبیعة الجنس اذا اعتبرت مخصوصة بخصوصیة لا بشرط شئی مثل عدد ما
وجسم ما فان کانت صالحة لعروض الامرین اللذین بسببهما ینقسم طبیعة الجنس فی حالتین
کان عروضهما لها اولیا وان لم تکن صالحة لعروضهما الا بعد تخصصها بخصوصیة منوعة لم یکن
عروضهما لطبیعة الجنس اولیا بل للنوعها فطبیعة الجسم لما کانت صالحة لامکان الحرکة والسکون
فی حالتین کان عروضهما لها اولیا وطبیعة العدد لما لم تصلح لامکان الزوجیة والفردیة
الا بعد ان ینضم الیہا خصوصیة منوعة بها یصیر زوجا او فردا لم یکن عروضهما لها اولیا بل للنوع
وانما قیدنا الحرکة والسکون بالامکان لان وجود کل منهما بالفعل لکل من الاجسام فی حیز
البطلان الا تری ان الفلک غیر ساکن بالفعل والارض غیر متحرکة بالفعل قوله ای علی الشامل
آه یمکن تقریرہ بان قول الشیخ واما العوارض لا تکون للجنس اولیة آه تصریح بان عد الشامل
علی سبیل التقابل مطلقا ای بکلا قسمیه سواء کان من قبیل الحرکة والسکون او الزوجیة
والفردیة من الاعراض الذاتیة مسامحة لا یندفع الشبهة المذکورة الا بالمصیر الی ما ذکرنا

وما اعترض علیه بعض الاعاظم من ان ہٰذا عجیب فانه صرح فیما مر من قبل ان الحرکة والسکون اولیة
للجنس فکیف یکون کلامه تصریحا بان ہٰذہ العوارض من الاعراض الاولیة علی سبیل التسامح
بل المراد من الشامل بالتقابل ما ہو من قبیل الزوجیة والفردیة مندفع بان مراد المحشی من الحرکة
والسکون آه الحرکة والسکون بالفعل وہما لیسا عرضین اولیین للجنس وفیما مر امکانهما
کما عرفت قوله وفیه انه لو سلم ان المراد بالاولی اعلم انک لما عرفت ان استشهاد المجیب
لا یراد المصدر بقوله فان قلت لم یجعل الشیخ آه قول الشیخ واما العوارض لا تکون للجنس
اولیة آه بان حمل الاولیة الواقعة فی قوله علی العرض الذاتی فیکون تصریحا منه بان عد الشامل
علی سبیل التقابل من الاعراض الذاتیة مسامحة اتجه علیه منع ان اشار المحشی الی الاول منهما
بقوله ولو سلم آه حاصله انا لا نم ان مراد الشیخ من لفظ الاولیة الواقعة فی کلامه العرض الذاتی
لیتم استشهاد المجیب بل المراد منها معناہا الثانی ہو ما یلحق الشئی لذاته وقد عرفت ما فیه وصرح
بالثانی بقوله فلا نم آه حاصله انا لو سلمنا ان مراد الشیخ من الاولیة العرض الذاتی لکن
لا نم ان کلامه یصرح بان عد الشامل علی سبیل التقابل من الاعراض الذاتیة مسامحة لانک
قد عرفت مما سبق من قوله وتحقیق المقام اہ ان القسم الثانی من الشامل علی سبیل التقابل
وہو ما یعرض بواسطة الامر الاخص ایضا عرض ذاتی باعتبار وہو اذا اعتبر طبیعة المعروض
من حیث ہی ہی او من حیث السریان سواء کان فی جمیع الافراد او بعضها وان لم یکن
عرضا ذاتیا باعتبار آخر وہو اذا اعتبر طبیعة المعروض من حیث العموم او السریان فی کل
الافراد فالزوجیة والفردیة عارضة لنفس طبیعة العدد اذا اعتبرت من حیث ہی ہی او من
حیث انها ساریة فی بعض الافراد وان لم تکن عارضة لها اذا اعتبرت من حیث العموم
او من حیث انها ساریة فی کل الافراد فیکون حاصل قول الشیخ واما العوارض لا تکون للجنس
اولیة انها لا تکون اعراضا ذاتیة باعتبار وہو اذا اعتبر مع الجنس حیثیة العموم او السریان
فی جمیع الافراد فیفهم منه بالکنایة انها تکون عوارض ذاتیة للجنس علی تقدیر اعتبار آخر وہو

اذا اعتبر الجنس من حيث هو او من حيث السريان ولو كان في بعض الافراد فافهم حتى قد عرفت
منا فتذكره **قال** وان العرض الذاتي آه بالحقيقة هو القسمة اى المفهوم المردد **قال** الشارح
ولا شك آه لا يخفى عليك ان ذكر هذا القول الى قوله بالحقيقة آه غير مناسب لانه لا دخل له
في الجواب كما لا يخفى نعم لو ذكر هذا القول بازدياد حرف التعليل عليه ذيل قوله السابق اعني
قوله ويكون محمول العلم ما ينحل اليه آه ليكون علة له لكان احسن فحاصل الكلام ح ان
المفهوم المردد محمول العلم دون المسئلة لان البحث عنه صريحا لم يقع في مسئلة من المسائل
قال الشارح فلا بد من ان يصار الى ما ذكرنا وهو ان محمول العلم ما ينحل اليه محمولات المسائل **قال**
الشارح وايضا قد شرط الشيخ آه قد المحشي ذيل هذا القول جواب آخر عن السوال الاول يعني ان
قول الشارح وايضا آه جواب عن قوله فان قلت آه فيكون معطوفا على قوله قلت قد صرح
الشيخ آه فحاصله ان مجرد تعميم الشمول في العرض الذاتي بان كان شاملا لافراده على سبيل
الانفراد او على سبيل التقابل لا يدفع الشبهة المذكورة التي ترد على تعريف المتاخرين لموضوع العلم لان الشيخ
شرط في كون العرض الشامل على سبيل التقابل لجميع افراد المعروض عرضا ذاتيا له ان يكون بينه وبين
مقابله نسبة التضاد الحقيقي او العدم والملكة ومن الظاهر كثيرا من محمولات المسائل التي يكون موضوعاتها
لموضوع العلم بواسطة الاخص كالنوع لا يكون بينهما هاتان النسبتان فلا يكون هذه المحمولات اعراضا ذاتية
لموضوع العلم بل اعراضا غريبة له فيكون البحث عنها بحثا عن العرض الغريب لموضوع العلم فلا سبيل لدفع الشبهة
ح الا باختيار احد التكلفين من المسامحة او الفرق بين محمولي موضوع العلم والمسئلة **قوله** لا عن
السوال الثاني يعني ليس قول الشارح وايضا قد شرط الشيخ جوابا عن السوال الثاني المصدر بقوله
فان قلت لم يجعله الشيخ آه دفع لما قال السيد ابو الفتح من ان قول الشارح وايضا آه يحتمل ان يكون جوابا عن السوال
الثاني بانه لو كان كذلك يكون حاصل قول الشارح انا لا نسلم ان الشيخ جعل العرض الشامل على سبيل التقابل
مطلقا من الاعراض الذاتية حتى يصح عد المسائل العرض الذي يلحق الشيء لامر اخص كان ذلك الشيء
محتاجا في لحوقه الى ان يصير نوعا معينا بقوله من الاعراض الذاتية بناء على انه عرض شامل لافراد المعروض

على سبيل التقابل ومالا يكون كذلك فهو عرض ذاتي عند الشيخ بل ما يكون بينه وبين مقابله نسبة
التضاد الحقيقي او العدم والملكة ومن المعلوم انه كثيرا ما لا يكون بين محمولات المسائل
التي يكون موضوعاتها اخص من موضوع العلم بان يكون موضوعها نوع موضوع العلم تان
النسبتان فلا يكون ما يعرض للشيء الموضوع بواسطة الامر الاخص ح عرضا ذاتيا
له كما فهمه السائل ولا يخفى ما فيه لان ما قررتم راجع الى الجواب للسوال الاول بحيث يندفع
منه السوال الثاني فهو بالحقيقة جواب عن السوال الاول **قوله** ولو اسقط في السوال آه
توضيحه انه لو اسقط عن السوال الاول قوله اعني محمولات المسائل الاخر يكون حاصل هذا
السوال انه لا حاجة لدفع الشبهة المذكورة الواردة على تعريف المتاخرين لموضوع العلم الى
اختيار احد التكلفين المذكورين فانها تندفع بدونه اذ المعتبر في العرض الذاتي شموله لجميع
افراد المعروض سواء كان على سبيل التقابل او على سبيل الاطلاق فكل محمول من محمولات
المسائل التي يكون موضوعها مغاير الموضوع العلم مع مقابلاته وان لم تكن محمولة للمسائل الاخر
يكون شاملا لجميع افراد موضوع العلم فيكون ح عرضا ذاتيا له البتة ولا يخفى انه على هذا
لا يمكن الجواب عنه بما اورده الشارح بقوله وايضا قد شرط آه الذي مناطه على عدم تحقق النسبة
المعتبرة في العرض الشامل لجميع افراد المعروض على سبيل التقابل في محمولات المسائل
كثيرا الا انه لا دخل في السوال لمحمولات المسائل حتى يجاب عنه بهذا الجواب ولا يذهب عليك
انه وان اسقط في اللفظ عن السوال قوله اعني محمولات المسائل الاخر لكنه
لا يكون ساقطا في نفس الامر لانه لا يكون كل من المتقابلين فيهما الا محمولا
بناء على انه لا بد ان يتعلق بها غرض علمي الا يلزم ان يكون الامور الخاصة امورا عامة وهي
التي تفسر بما تكون شاملة لجميع افراد الموجود وهي الواجب والجوهر والعرض على الاطلاق
او التقابل فانه لا ريب في ان الامور الخاصة مع مقابلاتها شاملة لجميع افراد الموجود الا
ترى ان البياض مع اللابياض شامل لجميع افراد الموجود والغرض العلمي انما يتعلق بحسب المعقولية

فی المسائل ففی السوال دخل للمحمولیة فی نفس الامر فینطبق الجواب المذکور علیه بلا مریة ح
قوله والحق آه اعادة للجوابین اللذین سبقا من المحشی فی قوله تحقیق للمقام اه الشبهة
المذکورة وقد عرفت ما فیه **قوله** وتلک المحمولات اه انما اورد هذا القول مع انه لم یکن له حاجة
فی تقریر الجواب اشارة الی ان کون تلک المحمولات اعراضا ذاتیة لموضوع العلم لا یتوقف
علی شمولها لجمیع الافراد وعلی کون مقابلاتها محمولات مسائل اخری کما توقف علیهما
السوال الاول الذی هو جواب فی الحقیقة عن الشبهة **قوله** قال الفارابی اه استشهاد
علی ما ادعاه من ان موضوع العلم یکون الطبیعة اما من حیث هی او من حیث انها ساریة
فی الافراد کلها او بعضها ومحل الاستشهاد قوله موضوع یشتمل علی جمیع الطبیعیات فان
المرتبة المشتملة علی جمیع المراتب انما هی نفس الشئ من حیث هی او من حیث انها ساریة
فی الافراد سواء کانت کلا او بعضا **قوله** المبحوث فیه ای فی العلم الطبعی **قوله** عنه ای
عن الموضوع **قوله** من حیث هو کک ای الجسم من حیث هو متحرک او ساکن **قوله**
والاسطقسیة من النار والماء والهواء والارض والاسطقس فی اللغة الیونانیة الاصل
کالعنصر فی اللغة العربیة الا ان بینهما فرقا اعتباریا فی اصطلاح الحکماء اذ الاربع المذکورة
من حیث انها یترکب منها المرکب تسمی اسطقسات ومن حیث انها تنحل الیها المرکبات
تسمی عناصر **قوله** وهو جسم مخصوص لان کلا من الاجسام الفلکیة والاسطقسیة نوع
من الجسم المط الذی هو موضوع للعلم الطبعی **قوله** ثم تقع النظر فیما هو اخص منه ای من م
الجسم وهو النظر فی الاجسام الاسطقسیة ماخوذة مع المزاج فان الجسم الاسطقسی الماخوذ مع
المزاج اخص مط من مط الجسم الاسطقسی الذی هو اعم من ان یکون ماخوذا مع
المزاج اولا والمزاج عبارة عند الاطباء عن کیفیة متوسطة تحصل من تفاعل کیفیات
متضادة موجودة فی عناصر متصغرة الاجزاء بحیث یکسر کل واحدة منها سورة کیفیة
الآخر وعند الحکماء عبارة عن کیفیة تحصل من تفاعل مبادی کیفیات متضادة

متصغرة الاجزاء بحیث یکسر تلک المبادی سورة کیفیة الآخر **قوله** وهو النظر فی الحیوان
والنباتات فان لهما خصوصیة اخری سوی خصوصیة المزاج فان فی الحیوان النفس الحیوانیة وفی النباتات نفسا نباتیة
وبها یتم ویختم العلم الطبعی لانه لم یبق ح الا الجزئیات ولا یبحث عنها فی العلم فیه ان الحصر
اذ یبقی النظر فی الانسان فتامل **قال** الشارح **قال** ای الشیخ وبالجملة الموضوع عنه وعن مقابله
بحسب التضاد او بحسب العدم اه التقابل عبارة عن کون الشیئین بحیث لا یمکن اجتماعهما
فی شئ واحد من جهة واحدة وهو ینقسم الی اربع اقسام لان المتقابلین اما ان یکونا
وجودیین فالمایخ اما ان یکون تعقل کل منهما موقوفا علی الآخر کالابوة والنبوة فالتضایف
اولا کالسواد والبیاض فالتضاد وهو علی نحوین ان کان بین متقابلیه غایة الخلاف
فحقیقی والا فمشهوری او احدهما عدما للآخر فاما ان یعتبر فی العدمی محل قابل للوجودی
کالبصر والعمی فالعدم والملکة اولا کالانسان واللاانسان فالایجاب والسلب اذا عرفت
هذا فاعلم انه لما اعترض المحشیان السید ابو الفتح والفاضل الیزدی علی ما فهمه الشارح من القول
المنقول عن الشیخ ان التقابل المعتبر فی العرض الذاتی الشامل علی سبیل التقابل تقابل التضاد
او العدم والملکة بان المتبادر من قول الشیخ الی سلب فقط انه اعتبر جمیع انحاء التقابل
فی العرض الذاتی المذکور سوی تقابل الایجاب والسلب التضاد والعدم والملکة فقط
دفعه المحشی بقوله اعتبر تقابل التضاد والعدم والملکة آه تقریره انه وان کان المتبادر من
قول الشیخ ما فهمه المعترضان لکن الشارح حمله علی ما هو غیر المتبادر من تخصیص التقابل المذکور بالتضاد
والعدم والملکة بناء علی ان المراد من شمول العرض المعتبر مع المقابل الشمول علی سبیل التوزیع
بان یتحقق احدهما فی بعض افراد المعروض والاخر فی البعض الآخر والا لم یتحقق شمول المتقابلین
لافراد المعروض ومن الظاهر ان هذا الشمول لا یتحقق الا فیما اعتبرها دون التضایف والایجاب
والسلب اما التضایف فلانه قلما یمکن اجتماع متقابلی التضایف فی شئ واحد من حیثیتین کالابوة
والنبوة فی زید فانهما یجتمعان فی زید فانه بالنظر الی ابیه ابن وبالنظر الی ابنه اب فمعنی

قوله المحشى لانفع الشمول انه لاينفع الشمول الذى يتحقق فى التضايف فى التقابل الذى كلامنا
فيه ولا يذهب عليك انه قد يمكن اجتماع متقابلى التضاد فى شئ واحد من جهتين الض
فان الشيخ وغيره قد حقق ان بين المبدء والمنتهى تقابل التضاد مع انه يجوز ان يكون
شئ واحد مبدء ومنتهى لشيئين فينبغى ان لايعتبر تقابل التضاد الض بناء على عدم
تحقق الشمول المعتبر فيه واما الايجاب والسلب فلان الكلام فى التقابل العارض
والعروض لايكون الا فيما فيه ثبوت وانى هو فى السلب البسيط فلم يكن ح كل من
المتقابلين بهذا التقابل عرضا بل احدهما اى لايجاب فضلا ان يصدق عليه انه عرض
ذاتى شامل مع مقابله لجميع افراد المعروض شمولا معتبرا ولما كان عدم تحقق التقابل المعتبر
فى الايجاب والسلب بينا صرح بنفى هذا التقابل دون التضايف قال بعض الاعاظم
تقابل الايجاب والسلب كما يكون بين الايجاب والسلب البسيط كذلك يكون بين الايجاب
والسلب الثابت لمحمولا لمحصلة والمعدولة متقابلان تقابل الايجاب والسلب فبهذا
الوجه لايتناول الا الايجاب والسلب البسيط فقط لا الايجاب والسلب العدولى بل الحق
فى الدليل ان يقال تناول الشئ مع سلبه لايختص بالكليات والمجهول المطلوب فى العلوم انما يكون
كليا فتامل قوله بل لاعروض آه قيل بل للترقى عن كون السلب المقابل للايجاب
عارضا فمعناه ان السلب البسيط لايصلح لكونه عارضا بل ليس فيه معنى العروض لان
معناه يكون فيما هو صفة لشئ ولايمكن كون السلب البسيط صفة لشئ ولايخفى ما فيه
قوله وكون التقدم والتاخر آه هذا دفع لما اورده الفاضل اليزدى على تخصيص الشارح بكون
المراد من التقابل المعتبر فى العرض الذاتى الشامل على سبيل التقابل تقابل التضاد او العدم والملكة
من ان التضايف كالضد والعدم والملكة داخل فى هذا الحكم كيف لا والتقدم والتاخر
والعلية والمعلولية بالنسبة الى الموجود المطلق الذى هو موضوع للعلم الالهى من هذا القبيل
بان التقابل بين التقدم والتاخر وان كان تقابل التضايف لكن الحكم بكونهما

من الاعراض الذاتية لموضوع الالهى ليس من جهة هذا التقابل لظهور ان شمولهما لجميع
باعتبار التوزيع ليس بهذا الاعتبار والا لم يجتمعا فى مادة واحدة اصلا مع انهما قد يجتمعان
بل من جهة ان كلا من التقدم والتاخر مع عدمه الخاص شامل لجميع افراد الموضوع وهو
الموجود وليس بينهما الا تقابل العدم والملكة وبالجملة ان المورد لما راى انه يبحث فى العلم
الالهى من التقدم والتاخر فهم منه ان البحث فيه منهما انما هو من جهة ان كل واحد منهما مقابل
لصاحبه تقابل التضايف فاعترض على تخصيص الشارح بتقابل التضاد والعدم والملكة فى
العرض الذاتى الذى يكون مع مقابله شاملا لجميع الافراد بالتقدم والتاخر والعلية
والمعلولية ولم يفهم ان البحث فيه منهما من جهة ان كلا منهما مقابل لعدمه الخاص والتقابل
بينهما ليس الا تقابل العدم والملكة وانت تعلم ما فيه من الاختلال فانه لو كان بين التاخر
والمعلولية وعدمهما الخاص اى عدم التاخر وعدم المعلولية تقابل العدم والملكة وكانا
متناولين على سبيل التوزيع لجميع افراد الموجود المطلق الذى هو موضوع الالهى لوجب
ان يتحقق احدهما فى الواجب الذى هو فرد من الموجود المطلق البتة اما التاخر والعلولية
او عدمهما الخاص والاول بين البطلان وكذا الثانى لان من شان العدم والملكة ان
يتصف محل العدمى بالوجودى فيكون الواجب ح الض متصفا بالتاخر والعلولية
على انه يجب ان يكون كل من متقابلى العرض الذاتى الشامل على سبيل التقابل لجميع افراد
المعروض بحيث يتعلق به الغرض العلمى من الظاهر انه لايتعلق الا بالملكات دون الاعدام
فلم يكن المبحوث عنه الا التقدم والتاخر والعلية والمعلولية وليس الا تقابل التضايف
فعاد الايراد فتقرر فتامل قوله ثم العدم آه بيان للفرق بين العدم المقابل للايجاب
والعدم المقابل للملكة والتنبيه على قيام القرينة على الثانى قوله نظرا الى ان الاول
اى العدم المقابل للايجاب عدم الشئ مطلقا من دون اعتبار انتسابه الى موضوع قابل
للشئ قوله والثانى اى العدم المقابل للملكة عدم الشئ فى موضوع قابل لذلك الشئ كالاعمى

فانه عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا قوله سلب الثابت بالاضافة فلا يكون فيه نحو
من الثبوت قوله السلب الثابت بالتوصيف فيعتبر فيه نحو من الثبوت قوله فلفظ
خصوصا الذي وقع في كلام الشـ بحسب العدم الذي يقابله خصوصا بمعنى الخاص لان المراد
من العدم آه العدم المقابل للملكة ولا يطلق عليه الا العدم الخاص فيكون قوله خصوصا
ح منصوبا على الحالية من ضمير فاعل يقابله الذي يعود الى العدم فيكون حاصل قول الشـ
ح بحسب العدم الذي يقابل العارض حال كون ذلك العدم خاصا اي العدم المقابل
للملكة فهذا القول من المحشي رد على تقسيم الفاضل اليزدي حيث قال ان خصوصا بمعنى الفاعل
او المفعول ويحتمل ان يكون منصوبا على التميز عن ضمير المفعول في يقابله فيكون الحاصل
بحسب العدم الذي يقابل خصوص هذا العارض فعلى هذا لا يكون هذا العدم الا عدم الملكة
لا العدم المقابل للايجاب فانه يقابل جميع الاشياء لا شيئا مخصوصا قوله ولفظ فقط
قيد للسلب فقط اي بدون ملاحظة معنى الى او مع ملاحظة معنى الى فان المقابل المثل
للشيء الخ اعلم ان في لفظ فقط الذي وقع في كلام الشيخ وما يخلو الموضوع عنه الى مقابل
مثله بل الى سلب فقط فهو عرض غريب ثلث احتمالات كونه قيدا لقوله مقابل مثله وكونه
قيدا للسلب بدون ملاحظة معنى الى او مع ملاحظة وابطل المحشي الاول واختار الاخيرين
بقوله فان المقابل المثل للشيء آه توضيحه انه لو كان لفظ فقط قيدا لقوله مقابل مثله كان
حاصل قوله العرض الذي يخلو الموضوع لا الى مقابل مثله فقط اي بدون السلب لان
لفظ فقط موضوع للنفي وآه ليس سوى السلب الذي يفهم من المقابل المثل شيء يتعلق النفي
به اذ المراد من المثل المثل في العارضية فلا يكون هو مقابلا للشيء الا ان يمتنع اجتماعه معه وهذا
الامتناع لا يمكن الا اذا كان سلبا لهذا الشيء فلو كان قيدا له كان نفيا لما اشتمل المقابل المثل
عليه من السلب وهذا كما ترى واذ بطل تعلقه به تعين ان يكون متعلقا بالسلب سواء لوحظ
معه معنى الى ولا فان السلب قد يكون مقيدا بالثبوت فتقييده به لاخراج السلب العدولي

فانه عرض ذاتي لا غريب لا يتوهم ان السلب يشتمل على المقابل المثل الذي يلاحظ معه الايجاب
فيكون مشتملا على الايجاب فكيف يصح نفيه والا يلزم نفي ما اشتمل عليه وهو كما ترى لانا
لا نسلم ان السلب مشتمل على المقابل المثل فانه يمكن ان ينفرد عنه بحيث يكون متحققا في ضمن السلب
البسيط الذي هو مقابل للايجاب وهذا معنى قول المحشي دون العكس قوله فان الخلو التام
عن الشيء هو الخلو عن ذلك الشيء وعن مثله وهو لا يتحقق الا اذا كان خاليا عن العارض
الى سلبه عنه فلا يكون في الموضوع ح عارض اصلا لا نفسه لا مثله بل سلبه قوله ويحتمل ان يتعلق
لفظ فقط بالموصول ونحوه كالانتقال على التضمين فيكون الحاصل ان العرض الذي يخلو
الموضوع عنه وعن مماثله واصلا او منتقلا الى سلب فقط يكون عرضا غريبا للموضوع قوله
ولعل الوجه في كونه عرضا غريبا انه على تقدير خلو الموضوع عن عرضه ومماثله لا يكون لذلك
العرض خصوصيته مع الموضوع لان كل واحد من العوارض مع مقابله يعني السلب البسيط
يكون شاملا لجميع الاشياء سواء كان من افراد المعروض اولا قال الشـ اذ المراد بتضاد
هـ اي في مقام يكون العارض مع ضده شاملا لجميع افراد الموضوع قوله هذه الاعراض اعراض
ذاتية لانواع القسم على ما ذهب اليه الشـ آه اشارة الى دفع ايرادين احدهما على تمثيل الشيخ
للقسمة الاولية بالاعراض الذاتية التي يكون بينها التقابل بالزوجية والفردية بان هذا
التمثيل يدل على ان الزوج والفرد من الاعراض الذاتية للعدد مع ان كلامه الذي نقله
الشـ يدل صراحة على ان الزوج والفرد ليسا عرضين ذاتيين للعدد وهل هذا الا منافاة وثانيهما
ان الشـ استشهد بقول الشيخ وقد يكون بغير تقابل آه على ان العوارض المختصة بانواع الموضوع
التي بينها تضاد مشهوري ليست اعراضا ذاتية للموضوع مع ان قوله هذا يدل صراحة على
كونها من الاعراض الذاتية له لانه جعل هذه القسمة من اقسام القسمة الاولية بالاعراض الذاتية
فكيف يصح الاستشهاد به وحاصل الدفع عن ان يراد الاول ان حكم الشيخ بعرضية الزوج والفرد
انما هو بعرضيتهما لانواع العدد لا لنفسه وحكمه بعدم عرضيتهما في قوله الذي نقله الشـ سابقا انما

لنفس العدد ولا لانواعه فلا منافاة اذ محل الحكمين مختلف وعن الثاني ان قول الشيخ القسمة
الاولية بالاعراض الذاتية آه لا يدل على كون الاعراض المختصة بانواع موضوع العلم التي بينها
تضاد مشهوري اعراضا ذاتية لموضوع العلم حتى لم يصح استشهاد الشه بقوله قوله لنفس
المقسم ايضا على ما ذهبنا اليه يعني ان العوارض المذكورة لما كانت عوارض لانواع المقسم يكون
عوارض ذاتية للمقسم ايضا بناء على ان ما يكون عرضا ذاتيا لنوع الشئ يكون عرضا ذاتيا
للشئ ايضا اذا اعتبر من حيث هو هو او من حيث السريان في افراده جميعا كان او بعضا
وبهذا استنبط عما ذهب اليه المحشي من ان المعتبر في موضوع العلم حقيقته من حيث هي هي
او من حيث انها سارية في الافراد جميعها او بعضها فمعنى قول المحشي على ما ذهبنا على ما يؤول
الى ما ذهبنا والا فلا يخفى ما فيه فبهذا القول ايضا يندفع الايرادان المذكوران في هذه
الصفحة فتقرير دفع الايراد الاول ان كون الزوجية والفردية من العوارض الذاتية
للعدد لا ينافي ما يفهم من كلام الشيخ الذي نقله الشه سابقا من نفي كونهما عرضين ذاتيين
للعدد اذ النفي هناك انما هو اذا اعتبر العدد لا بشرط شئ كما يفهم مما قدم سابقا ذيل قوله اما
بعوارض لا تكون للجنس اولية بقوله اي اذا اعتبر ذلك الجنس لا بشرط شئ والاثبات ههنا انما
باعتبار اخذ العدد من حيث هو او من حيث السريان في الافراد وتقرير دفع الايراد الثاني
ان الاعراض مطلقا سواء كانت بينها تقابل او لا تكون اعراض ذاتية فلا يكون قول الشيخ
وقد يكون بغير تقابل آه سندا لما استشهد به الشه ليتوجه عليه الايراد بان كلام الشيخ الذي
نقله الشه يدل صراحة آه ولا يخفى عليك ان دفع الايراد الثاني بهذا النمط دفع بما لا يرضى به
الشه فان كلام الشيخ على هذا لم يبق سندا للشه مع انه كان مقصد الشه جعل قول الشيخ سندا
فالصواب ان يقال ليس غرض المحشي من قوله لنفس المقسم ايضا دفع الايراد الثاني بل غرضه
دفع الايراد الاول فتأمل قوله والقسمة اليها آه حاصله ان الانقسام الى هذه الاعراض
على تقدير تحقق التقابل اي التضاد الحقيقي بان يكون بينها انفصال حقيقي بمعنى ان لا يجتمع

المتقابلان صدقا وكذبا كالاستقامة والانحناء بالنسبة الى الخط والزوجية والفردية
بالنسبة الى العدد يفيد حصر المقسم في الاقسام لامتناع الكذب ويفيد الشمول بان يتحقق
احد المتقابلين في فرد من المقسم والاخر في فرد آخر منه لامتناع الصدق وعلى تقدير
عدم التقابل المذكور بان يكون بين العوارض مانعة الجمع بمعنى انه يمتنع اجتماع المتقابلين
صدقا لا كذبا لا يفيد الحصر لجواز الكذب ولا الشمول المعتبر لجواز الاجتماع في شئ واحد ولو
من جهات كالسابح والماشي والزاحف والطائر اذا عرفت هذا فاعلم ان المحشي اشار
بهذا القول الى الاعتراض على ما فهمه الشه من كلام الشيخ ان نفي الشيخ للتقابل عن القسمة الاخيرة
انما هو من جهة تحقق التضاد بانا لا نسلم ان نفي التقابل من هذه الجهة بل من جهة انه لما لم
يتحقق بين هذه العوارض انفصال حقيقي بل مانعة الجمع فكانه لم يتحقق التقابل لجواز الاجتماع
عدما ولا يذهب عليك انه كيف يصح القول بالتضاد الحقيقي بين الاستقامة والانحناء
او الزوجية والفردية فان من شرط التضاد تعاقب كل من المتضادين على محل الآخر
بعد زواله ومن الاوليات عدم صلوح ما هو موصوف بالاستقامة او الانحناء بالآخر
وكذا حال الزوجية والفردية الا ان يقال ان المناقشة في المثال ليست من دأب المحصلين
وقيل ان مراد الشيخ بالتقابل في هذا القول التقابل المعتبر بين الاقسام الحقيقية وهو التباين
ولا ريب في انه حاصل في القسمة الاولى دون الثانية لكون اقسامها اعتبارية قوله
ولذا غير الاسلوب اي لكون عدم التقابل لا يفيد الحصر والشمول غير الشيخ في القسمة
الثانية الاسلوب الذي ذكره في القسمة الاولى بان لم يورد لفظ الكل الدال على الشمول
وعدل عن حرف الاداة الذي يدل على الحصر اعني لفظا او واما الى لفظ منه ومنه حيث قال
ان من الحيوان ما هو سابح كالبط فانه يسبح في البحر ومنه ما هو ماش كالانسان فانه يمشي
على الاقدام ومنه زاحف كالحية فانها تمشي على البطن ومنه طائر ليكون تنبيها لعدم الشمول
والحصر على تقدير عدم التقابل بين الاقسام والسابح من السبح بفتح السين المهملة والباء الموحدة

والحاء المهملة بمعنى شناور كردن الزاحف من الزحف بفتح الزاء والحاء المهملة بمعنى بشكم رفتن
قال الشـ اثر الشيخ الاثر بفتح الهمزة وسكون الثاء المثلثة معناه نقل كردن سخن وبالكسر
نشان وپس چيزى قوله والصحيفة منسوبة الى الصحف اى الطائفة التى تتبع ما وجدوه
فى الكتب قال الشـ وتحيلون الجيم وكذا الجلية فى الصحاح جلى الشئ كشفه والجلية اى اليقين
والمعنى انهم يعرفون بنور البصيرة حقيقة الحال غير ملتفتين الى مقالات الناس فان المحقق
من يعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال قال المصـ وموضوعه المعلوم التصورى والتصديقى
من حيث انه يوصل الى مطلوب تصورى فيسمى معرفا او تصديقى فيسمى حجة ولما كان ظاهر هذه العبارة يوهم ان كلا من المعلوم
التصورى والتصديقى اذا كان موصلا الى المط التصورى يسمى معرفا واذا كان موصلا الى
المط التصديقى يسمى حجة مع انه ليس كذلك اذ المعرف عندهم عبارة عن المعلوم التصورى
من حيث انه يوصل الى مط تصورى والحجة عبارة عن المعلوم التصديقى من حيث انه يوصل الى
مط تصديقى فسرها الشـ بقوله اى موضوع المنطق المعلوم التصورى من حيث انه يوصل
الى مط تصورى والمعلوم التصديقى من حيث انه يوصل الى مط تصديقى دفعا لذلك
التوهم ففى عبارة المصـ نشر على ترتيب اللف قوله ذهب المتقدمون آه اى اكثرهم والا
فبعضهم ذهبوا الى ان موضوع المنطق الالفاظ من حيث دلالتها على المعانى ولا يخفى سخافته
على اللبيب قوله وعدل المتاخرون ومنهم المصـ عما ذهب اليه المتقدمون من ان
موضوع المنطق المعقولات الثانية من حيث انها توصل الى مجهول الى ان موضوعه المعلوم التصورى
من حيث انه يوصل الى مطلوب تصورى والمعلوم التصديقى من حيث انه يوصل الى مط تصديقى
سواء كان المعلوم معقولا اوليا او لا اذ لو قيل ان موضوع المنطق المعقولات الثانية فقط
لزم ان لا يصح البحث عن نفسها اذ لا يبحث فى العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله مع ان كثيرا
ما يبحث فى المنطق عن نفس المعقولات الثانية ايضـ بان تجعل محمولات للمسائل كالذاتية
والعرضية اللتين هما من المعقولات الثانية فانهما تجعلان محمولات فى المسائل قوله وانت

عـه فان اى ان المنطق عن الالفاظ ١٢

بخبير آه رد للدليل الذى اورده المتاخرون للعدول حاصله ان للمعقول الثانى اعتبارين اعتبار
نفسه بان لا يكون معروضا لمعقول آخر وبهذا الاعتبار لا يبحث عنه وهذا معنى قوله لا يبحث
فى المنطق عن المعقول الثانى من حيث انه معقول ثان واعتبار انه عارض لمعقول
ثان آخر وبهذا الاعتبار يبحث عنه وهذا معنى قوله بل من حيث هو من احوال معقول ثان
آخر فلا يكون البحث حقيقة الا عن احوال المعقولات الثانية فالبحث عن الذاتية والعرضية
ليس من جهة انهما من احوال الكلية التى هى من المعقولات الثانية لا من جهة انفسهما فان
قيل يبحث فى المنطق عن الكلى ايضـ مع انه ليس من احوال المعقول الثانى فيجب ان يعمم
الموضوع ليشتمله نقول ان الكلى ايضـ من احوال المعقول الثانى لانه يحمل على العام والخاص اللذين
هما من المعقولات الثانية هذا غاية السعى من جانب المتقدمين وانما اجراهم على اختيارهم
ان موضوع المنطق المعقولات الثانية رويتهم ان المنطقى يبحث عن احوال الكلى والذاتى
والعرضى والحد والرسم والمعرف وعن القضية ونقيضها وعكس نقيضها واتصالها وانفصالها
الى غير ذلك من حيث الايصال الى مجهول وكلها معقولات ثانية ولعدم بقاء اشكال
هو انه يبحث عن العام والخاص ايضـ فى مسائل المنطق مع انهما ليسا من احوال المعقول
الثانى بل للمعقول الاول قوله ثم العلوم التصورى والتصديقى مفهومهما لا يصلح لان يبحث
عنه آه رد على المتاخرين توضيحه ان ليس الفرق بين المتقدمين والمتاخرين فى موضوع المنطق
الا باعتبار ازدياد المتاخرين المعقولات الاولى على ما هو الموضوع عند المتقدمين من المعقولات
الثانية لانهم قالوا ان العلوم التصورى والتصديقى من حيث انهما يوصلان الى مجهول موضوع
للمنطق ولم يقيدوا المعلومين المذكورين بكونهما من المعقولات الثانية ليشتمل المعقولات
الاولى ايضـ فنقول ان مرادهم من المعلومين المذكورين اما مفهومهما او ما صدقا عليه من
غير اعتبار كونهما معروضين للمعقولات الثانية او مع اعتبار هذا العروض ولما كان الاولان
باطلين اما الاول فلان مفهوم اى معلوم ومعقول كان سواء كان معقولا اوليا او ثانويا

لايكون موصلا الى المط المجهول اذ من الظاهر ان مفهوم العلوم غير موصل فكيف يبحث عنه
واما الثانى فلان ماصدقا عليه يكون معقولات اولى ايضا وهى لاتصلح ان تكون موصلة
الاترى ان الحيوان الناطق بنفسه لايكون موصلا الى الانسان مالم يعتبر كونه معروضا
للحد الذى هو من المعقولات الثانية اذ لم يكن موصلا فلا يصح البحث عنه فيكون مدار
البحث هى المعقولات الثانية فرجع الى مذهب المتقدمين اذ مرادهم من المعقولات
الثانية التى جعلوها موضوعا للمنطق ليس نفسها بل ماصدقت هى عليه من جهة انها معروضة
للحدية مثلا **قوله** ومما ينبغى ان يعلم ان المعقول الثانى آه توضيحه ان المعقول الثانى عبارة
عن العلوم الذى يكون الذهن ظرفا لعروضه لعروضه لا الخارج فخرج بالقيد الاول العوارض
الخارجية كالسواد والبياض فان ظرف عروضهما ليس الا الخارج وبالقيد الثانى لوازم الماهية
فان كلا من الخارج والذهن ظرف لعروضها لها لا الذهن فقط اذا عرفت هذا فاعلم انه
لما لم يعتبر فى المعقول الثانى ان يكون الوجود الذهنى شرطا للعروض انقسم على قسمين الاول
ان يكون الوجود الذهنى شرطا للعروض كالوجود ذهنية فانهما وان يعرضا للشئ فى
الذهن لكنه ليس الوجود الذهنى شرطا لعروضهما والا لم يعرضاله مع قطع النظر عن هذا الوجود
مع انه ليس كذلك والثانى ان يكون الوجود الذهنى شرطا للعروض كالكلية والجزئية فان
الكلى لما كان عبارة عن الحاصل فى الذهن بحيث يجوز العقل تكثره والجزئى عن الحاصل فى
الذهن بحيث لايجوز العقل تكثره لم يمكن ان يعرضا الا للشئ مع حيثية الحصول الذهنى والوجود
الذهنى فلا بد ان يكون الوجود الذهنى شرطا لعروضهما وفيه ابحاث كثيرة لانطول الكلام
بذكرها **قوله** وموضوع المنطق هو القسم الثانى اى مايكون الوجود الذهنى فيه شرطا للعروض
فان مفهوم المعرف والقضية والحجة وانقسام القضية ونحوها وانعكاسها الى غير ذلك من هذا القسم لان كلا منهما
عارض لاحق للشئ بشرط الوجود الذهنى **قال الشارح** وقد خالف فى المعرف **قال الشارح** فى الاول اى المعلوم التصورى من حيث
انه يوصل الى مطلوب تصورى يسمى معرفا وفى الثانى اى المعلوم التصديقى من حيث انه يوصل الى مطلوب تصديقى

يسمى حجة **قال الشارح** فان بحث المنطق فى التصورات آه متعلق بالنظر **قوله** اى يبحث عن الموصل
البعيد فى التصورات والتصديقات كالجنس والفصل والصغرى والكبرى لف ونشر على ترتيب اللف
فالاولان اللذان يبحث عنهما فى التصورات لما يحصل منهما المعرف الذى هو موصل قريب
لتحصيل المط التصورى يكون لهما ايضا دخل فى تحصيل المط لكن بواسطة المعرف فيكونان موصلين
له فى المرتبة الثانية فعدا من الموصل البعيد والاخيران اللذان يبحث عنهما فى التصديقات
لما كان لهما دخل فى ايصال المط التصديقى بناء على ان ما يحصل للمط اى القياس مثلا
يحصل منهما عدا موصلين بعيدين له **قوله** وعن الموصل الابعد فى التصديقات فقط عطف
على قوله عن الموصل البعيد يعنى يبحث عن الموصل الابعد فى التصديقات دون التصورات
اذ ليس فيها موصل ابعد حتى يبحث عنه فيها **قوله** كالمقدم والتالى فانهما يحصلان منهما
الصغرى والكبرى اللذان يتالف منهما القياس الذى هو موصل الى المط التصديقى فيكونان
موصلين اليه البتة بناء على ان ما يتوقف عليه موصل الموصل يكون ايضا موصلا لكن لما كان
توقف الايصال عليه فى المرتبة الثالثة عدا موصلين ابعد **قوله** ولو جعل الفصل البعيد كالحساس
ونحوه كالجنس البعيد موصلا ابعد فى التصورات لم يكن بعيدا فانه من الظاهر ان الجنس والفصل
البعيدين اللذين يبحث عنهما فى التصورات لما يحصل منهما الجنس القريب الذى يحصل منه
المعرف يكونان موصلين ابعد بالنظر الى المعرف بالكسر بنحو ما مر فى القول السابق قال بعض
الاعاظم ان جعل الجنس البعيد ونحوه موصلا ابعد انما يصح لو شرط فى الحد التام تصور الاجزاء
بالغة ما بلغت او فى الرسم التام تصور اجزاء الجنس ولا يصح هذا عند المحشى واما اذا رسم بالفصل والخاصة
او به وبالعرض العام او حد بالفصل البعيد او القريب او به وبالجنس الابعد عند من يجوز التعريف
بالاعم فهو موصل بعيد لا ابعد فافهم **قوله** المقصود يعنى ان مقصود الشارح من قوله ولعل ذلك اى قصر
البحث على الموصل القريب آه ارجاع محمولات المسائل الى احوال الموصل القريب لينطبق قوله
اى قوله بالقول المشهور والشاهد عليه اذ لاشك آه فحاصل قول الشارح انه وان كان يبحث فى المط

فی الفن من محمولات المسائل التی یکون موضوعها البعید او الابعد لکن لما یحصل عن بحث تلک
المحمولات الموصل القریب اعتبر المص هذه الاحوال وقصر البحث علی الموصل القریب وما
للاختصار فیفرق فیما هو الظا المشهور بان ضم النشر الناشی من تکثر احوال الموضوعات
بارجاع جمیعها الی احوال الموصل القریب وهو المعرف والحجة حتی یاول قولهم الجنس الکذا ای الذی لیس
موضوعه الموصل القریب الی ان الحد مولف من الامر الذی هو کذا ای مولف من الجنس او لی
ان المعرف جزءه کذا فحصل من القول المذکور بهذا التاویل حال الموصل القریب هو تالفه
عن الجنس الکذائی ثم لایخفی علی اللبیب ما فی التاویل الاول من ان موضوع العلم هو المعرف
واما الحد فنوع من الموضوع شانه فی لزوم الارجاع مثل شان الجزء فتاویل احدهما بالآخر
تحکم ویمکن التطبیق بین القول المشهور وبین قول المص بان فی عبارة المص صنعة الاستخدام
بان یقال ان مراد المص من الایصال المذکور صریحا مطلق الایصال سواء کان الایصال قریبا
او بعیدا او ابعد وبالضمیر فی قوله فیسمی الذی یعود حقیقة الی الموصل القریب فقط وما قیل
فی وجه التطبیق من ان قوله فیسمی معرفا وقوله فیسمی حجة محمول علی الوقتیة دون الدائمة
ای یسمی الموصل فی وقت کونه قریبا بالمعرف والحجة فلا یخفی ما فیه **قوله** فلا یتجه آه اعلم
ان الفاضل الیزدی لما فهم من قول الش ولعل ذلک آه ان مقصوده ضم النشر الناشی
من تکثر الموضوع وارجاع جمیع المباحث الی البحث عن الموصل القریب حتی یکون
هو الموضوع حقیقة فی المباحث اعترض علی تاویله الذی ذکره فی قولهم الجنس کذا من انه
فی قوة ان الحد مولف آه بانه لا حاجة الی التکلف بهذا التاویل فان موضوع المسئلة
قد یکون جزء من موضوع العلم فاول المحشی الی دفعه بقوله فلا یتجه مفرعا علی کون مقصود الش
ارجاع محمولات المسائل الی احوال الموصل القریب حاصله ان الاعتراض المذکور انما یتوجه
لو کان مراد الش من قوله ولعل آه ما فهمه المعترض من ان المقصود ارجاع موضوعات مباحث
الموصل البعید والابعد الی الموصل القریب حتی یکون هو الموضوع خاصة مع انه لیس

کذلک فان مراده ارجاع محمولات المسائل التی لیس موضوعها موصلا قریبا الی احوال الموصل
القریب کما یدل علیه اذ لا شک آه وهذا لا یخالف ان یکون موضوع المسئلة جزء
لموضوع العلم **قوله** کما مر آه حوالة الی ما سبق من المحشی ذیل قول الش او بان یجعل من قوله
او بان یجعل جزءه موضوع المسئلة آه علی تقدیر عود ضمیر جزءه الی موضوع العلم فیکون
حاصله قد یجعل جزء موضوع العلم موضوع المسئلة فلا یتوجه ما قیل من انه لا یصح هذه الحوالة
فان الذی مر هو کون جزء نوع موضوع العلم موضوع المسئلة فتامل وما قال ذلک
القائل ثانیا ان کون جزء موضوع العلم موضوع المسئلة مما لم یشتهر ففیه ان عدم شهرته
لا یمنع صحته ووقوعه **قوله** مع ان ما صدق علیه الجنس آه جواب ثان علی التنزل للاعتراض
المذکور الذی اورده الفاضل الیزدی حاصله انه علی تقدیر تسلیم ان مقصود الش ما فهمه من
ارجاع موضوعات مباحث الموصل البعید والابعد الی الموصل القریب ایضا لا بد فی قولهم
الجنس کذا من التاویل الذی ذکره الش اذ لا یکفی للبحث عنه القول بان موضوع هذه المسئلة
جزء لموضوع العلم لانه لیس موضوع المنطق الا المفهوم من حیث الانطباق علی الافراد
ومن المعلوم ان مفهوم الجنس لیس جزء لموضوع العلم حتی یتم ما ذکره ذلک الفاضل وان کان ما صدق
علیه الجنس جزء لما صدق علیه الحد کالحیوان فانه جزء للحیوان الناطق فتامل **قوله** اشار الی
ان بعضهم آه وهذا القول اسلم لعدم التکلف فیه

تمت

خاتمة الطبع حامدا ومصلیا وبعد فان اعز ما اتخذه ارباب العقول من شروح التهذیب للتفتازانی
شرح الجلال الدوانی واجل ما اکب علیه الفحول من حواشیه حاشیة السید الزاهد الهروی ولم تزل مطرحا لانظار
الکملاء ومسقطا لافکار الفضلاء فکتبوا علیها حواشی ما بین بسیط ووجیز ووسیط انحلت منها مغلقاتها ووضحت
بها مشکلاتها واحسن تعلیقاتها تعلیقات بحر العلوم والکمال صاحب العز والجلال رئیس المحققین فخر المدققین مولانا المفتی محمد ظهور الله
اللکنوی ابن مولانا محمد ولی صاحب التالیف المشهورة کشرح السلم وحواشی الحاشیة الزاهدیة المتعلقة بشرح المواقف وحواشی الزاهدیة

تصحیح اغلاط حاشیہ مولانا محمد ظہور اللہ رح بر میر زاہد ملا جلال

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
٢	٣	بالمصدری	بالمصدر
〃	〃	بالحمد	فالحمد
〃	١٢	متناهية	متباينة
٣	٧	الحاشية	الحاشية المنهية
٥	٨	اردت	اوردت
٦	٤	قيل	قيل له
〃	١٦	المقول	القول
〃	١٨	تری له	تری عه
〃	〃	المحققين سه	المحققين عه
〃	٢١	يقع عليه	يتعلق به
٧	٢	المحمول	المحمود
〃	٦	فرق	فرقا
٨	١٣	المقيد الخاص	المقيد
٩	٩	مبدأ	مبدأ
١٠	١٢	واللازم	اللازم
〃	١٣	[illegible] قوله كما ان [illegible] مشتق آه	
〃	١٥	مستند	مسند
〃	١٦	مستند	مسند
〃	〃	حمل	حمله
〃	٢٠	الترتيب	الترتب
〃	٧	قد يكن	قد يجد
〃	٨	عطاء زيد لعمرو	عطاء عمرو لزيد
〃	١١	تغاير	تغايرا
١٢	٤	هو	وهو

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
١٣	١٠	التي	الذی
〃	١١	كانت اوصافا	اوصاف
〃	١٩	مايكون	مايكونان
١٤	٧	اليفرق	يفرق
〃	١٠	الاحدهما	لاحدهما
〃	١٤	يتبنى عليه	يبنى عليه
〃	〃	قيل	قيل له
〃	١٥	المحكي	المحكي عنه
〃	٢٠	طريق	طريقة
١٥	١٢	بما	لما
〃	١٣	سخريته	سخرية
〃	١٧	يوردها	نوردها
١٦	٣	[illegible]	
〃	١٣	اختياری	اختيارية
〃	١٧	قد يكون	يكون
١٧	١	للسهم	للسهم
〃	٦	مشابهاته مماثلا	مشابهاً وماثلا
〃	٢٠	اوالممدوح عليه	والممدوح عليه
〃	٣	ثمانية	ثمانية منها
〃	٩	فاما	واما
〃	٢١	ان لابد	انه لابد
١٩	١	ولوجه	وتوجيهه
〃	٣	المثل	المثال
〃	٤	مردحابه	ممدوحة به
〃	٥	مستند	مسند

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
٢٠	١	جمله	بجملة
٢١	٢١	توصل	توصل به
٢٢	٣	المطلق	المطلق في التحقق
〃	٤	الذی	التي
〃	١٣	انه	من انه
〃	١٩	الوسيلة	ای الوسيلة
〃	٢٠	ليصل	فيصل
٢٣	٢	ليكون	فيكون
٢٤	١٠	لمالم	لم
٢٥	١٤	ينقض	ينتقض
٢٦	١٥	لانه	لانها
〃	١٨	الوصل	الموصل
〃	١٩	الموصول	الوصول
٢٧	٢	مطاع الايصال	[illegible]
〃	١٣	لاالهدى	لالهدى
٢٨	٥	يكون	بكون
٣٠	٢	الهداية	للهداية
〃	١٠	بكل	لكل
〃	〃	انا	انما
〃	١٤	المجاز	التجوز
〃	١٧	النبي	المعنى
〃	〃	المجاز	التجوز آه
〃	١٩	ان	انه
٣١	١	ن	ان
〃	٢	فل	نعم

تمت

سال ١٣٤٨ خورشيدی
بازبینی شد

حاشیه بر حاشیه بر شرح التهذیب و بعد محشی محمد ظهور
اللکنوی الهندی بر حاشیه زاهد بر شرح ملا جلال
حاشیه بر التهذیب حاشیه نوشته است اول نسخه
بعد از بسمله هو قوله المراد بالحمد معنی المصدری
او نسخه (وهو القول المسلم لعدم التکلف فیه)
در مطبع مجمع العلم الهند در سنه ۱۲۹۲ الطبع شده

تصحیح اغلاط حاشیه مولانا محمد ظهور الله رح بر میر زاهد ملا جلال

صفحه	سطر	غلط	صحیح
۲	۲	بالمصدری	بالمصدر
″	″	بالحمد	فالحمد
″	۱۲	متناهیة	متباینة
۳	۷	الحاشیة	الی حاشیة المنهیة
۵	۸	اردت	اوردت
۶	۴	قیل	قیل له
″	۱۶	المقول	القول
″	۱۸	تری له	تری عنه
″	″	المحققین عه	المحققین منه
″	۲۱	یقع علیه	یتعلق به
۷	۲	المجهول	المحمود
″	۶	فرق	فرقا
۸	۱۳	المفید الخاص	المقید
۹	۹	مبدأه	مبدأ
۱۰	۱۲	واللازم	اللازم
″	۱۳	قوله کما ان ... صدق مشتق آه	
″	۱۵	مستند	مسند
″	۱۶	مستند	مسند
″	″	حل	حمله
″	۲۰	الترتیب	الترتب
″	۷	قدیملین	قد یحمد
″	۸	عطاء زید لعمرو	عطاء عمرو لزید
″	۱۱	تغایر	تغایرا
۱۲	۴	هو	وهو

صفحه	سطر	غلط	صحیح
۱۳	۱۰	التی	الذی
″	۱۱	کانت اوصافا	اوصاف
″	۱۹	مایکون	مایکونان
۱۴	۷	الیفرق	یفرق
″	۱۰	الاحدهما	لاحدهما
″	۱۴	یتبنی علیه	یبنی علیه
″	″	قیل	قیل له
″	۱۵	المحکی	المحکی عنه
″	۲۰	طریق	طریقة
۱۵	۱۲	بما	لما
″	۱۳	سخریته	سخریة
″	۱۷	یوردها	تورد ها
۱۶	۳	[illegible]	[illegible]
″	۱۳	اختیاری	اختیاریة
″	۱۷	قد یکون	یکون
۱۷	۱	للسهو	للسهم
″	۶	مثل بماثلها	متشابها وبماثلا
″	۲۰	او الممدوح علیه	والممدوح علیه
″	۳	ثمانیة	ثمانیة منها
″	۹	فاما	واما
″	۲۱	ان لابد	انه لابد
۱۹	۱	ولوجه	وتوجیه
″	۳	المثل	المثال
″	۴	ممدوحا به	ممدوحة به
″	۵	مستند	مسند

صفحه	سطر	غلط	صحیح
۲۰	۱	جمله	جملة
۲۱	۲۱	توصل	توصل به
۲۲	۳	المطلق	المطلق فی التحقق
″	۴	الذی	التی
″	۱۳	انه	من انه
″	۱۹	الوسیلة	ای الوسیلة
″	۲۰	لیفصل	فیفصل
۲۳	۲	لیکون	فیکون
۲۴	۱۰	لمالم	لم
۲۵	۱۴	ینقض	ینتقض
۲۶	۱۵	لانه	لانها
″	۱۸	الوصل	الموصل
″	۱۹	الموصول	الوصول
۲۷	۲	مطالع الاصال	[illegible]
″	۱۳	لاالهدی	لاللهدی
۲۸	۵	یکون	بکون
۳۰	۲	الهدایة	للهدایة
″	۱۰	بکل	لکل
″	″	انا	انما
″	۱۴	المجاز	التجوز
″	۱۷	النبی	المعنی
″	″	المجاز	التجوزة
″	۱۹	ان	انه
۳۱	۱	ن	ان
″	۲	فل	نعم

تمت

سال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازبینی شد